EX LIBRIS
KOS
MOS
JOSEPH C. STRAUB.

The Catholic
Theological Union
LIBRARY
Chicago, Ill.

Liturgiegeschichtliche Forschungen
in Verbindung mit den Abteien Beuron, Emaus-Prag, St. Josef-Coesfeld, Maria Laach, Seckau, herausgegeben von
DR. FRANZ JOS. DÖLGER, Professor an der Universität Münster
DR. P. KUNIBERT MOHLBERG, Benediktiner von Maria Laach
DR. ADOLF RÜCKER, Professor an der Universität Münster i. W.

Heft 4/5

SOL SALUTIS

Gebet und Gesang im christlichen Altertum

Münster in Westf. 1925
Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung

SOL SALUTIS

Gebet und Gesang im christlichen Altertum

Mit besonderer Rücksicht auf die Ostung
in Gebet und Liturgie

WITHDRAWN

Von

DR. FRANZ JOSEPH DÖLGER

PROFESSOR DER CHRISTLICHEN ARCHÄOLOGIE
UND DER KIRCHENGESCHICHTE DES ALTERTUMS
AN DER UNIVERSITÄT MÜNSTER

Zweite, umgearbeitete und vermehrte Auflage
Mit zwei Tafeln

The Catholic
Theological Union
LIBRARY
Chicago, Ill.

EX LIBRIS PROVINCIA
PRO STUDIO
S.S. CORDIS JESU.

264.09
D651s

Münster in Westf. 1925
Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung

Imprimatur.

Monasterii, die 26. Junii 1925.

Nr. 3774 **Meis**

Vicarius Eppi Gnlis.

Gedruckt bei F. E. Haag, in Melle

ELIAS SCHMITT

Dechantpfarrer in Zeubelried

in dankbarer Liebe gewidmet
vom Verfasser

25,786

Vorwort zur zweiten Auflage.

Die Neuauflage eines Buches erregt besonders die Aufmerksamkeit derer, die zur ersten Auflage ihre Bemerkungen gemacht haben. Es war jedoch nicht Rücksicht auf diese gelehrte Neugierde, wenn ich meinen Kritikern in voller Form Rechnung getragen habe — vielleicht mehr als dies sonst in den Kreisen der Wissenschaft üblich ist. Handelt es sich doch um fortschreitende Wahrheitserkenntnis, der wir nicht als Hemmnis im Wege stehen dürfen. *Nemo proficiens erubescit* sagt Tertullian. So nahm ich alle Anregungen auf, natürlich selbständig abwägend und vielfach auch ablehnend. Denn in der Wissenschaft gibt es keine Verbeugungen vor Persönlichkeiten und ihren Behauptungen, sondern nur vor Gründen. Daß der Kerngedanke des Buches klarer in die Erscheinung treten konnte, ist ein Verdienst von F. C. BURKITT. In einer freundlichen Besprechung von Sol Salutis in The Journal of Theological Studies 22 (1921) 283 erinnerte er mich nämlich an die Canones der syrischen Doctrina Apostolorum, die neben der syrischen Didaskalie in besonders altertümlicher Weise die christliche Gebetsostung mit der Wiederkunft Jesu aus einem Text des Neuen Testaments, aus Matth. 24, 27, zu begründen suchen. Die Stelle ist um so bemerkenswerter, als sie sich durch die griechische Überlieferung forterhalten hat und noch in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts im Bekenntnis des Metrophanes Kritopulos als die hauptsächlichste und wichtigste Begründung der Gebetsostung erscheint[1].

---

[1]) Metrophanis Critopuli Confessio Cap. 21: Περὶ τοῦ εὔχεσθαι κατὰ ἀνατολάς. Vgl. E. J. KIMMEL — H. WEISSENBORN, Monumenta fidei ecclesiae orientalis II (Jenae 1850) 198f. — JON MICHALCESCU, Θησαυρὸς τῆς ὀρθοδοξίας. Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche im Originaltext (Leipzig 1904) 247. Hinweis von A. RÜCKER.

Was sonst noch seit der ersten Auflage des Buches an Texten zugänglich wurde, ist nicht mehr von so großer Bedeutung, kann aber den bisher gesammelten Stoff wertvoll ergänzen. Gerade in dem Augenblick, da der Schlußbogen und das Vorwort abgesetzt in meine Hände kamen, erschien in dem stark verspäteten Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 4 (1924) 128 f. von E. PETERSON ein Hinweis auf zwei neue Texte. Der eine steht in einer griechischen christlich-jüdischen Auseinandersetzung des 7. Jahrhunderts, die G. BARDY unter dem Titel *Les trophées de Damas* in PO 15 fasc. 2 (Paris 1920) herausgegeben hat. Auf S. 250—254 wird in der Dialexis III, 7 die Gebetsostung behandelt. Neben dem Hinweis auf Ps. 67 (68), 34 wird die unten S. 336 ff. vorgeführte Schwierigkeit aus Ps. 67 (68), 5 aufgegriffen und eine bisher unbekannte Begründung der Gebetsostung aus Ps. 112 (113), 3 herausgelesen. Das Merkwürdigste ist jedoch die Bezugnahme auf einen behaupteten archäologischen Befund am Sinai. Dort habe sich Moses nach Westen zu in die Felsen zurückgezogen, während Gott, von Osten kommend, an ihm vorübergegangen sei. Wie die Besucher der Gegend wüßten, habe Gott dort zum Glauben der späteren Geschlechter einen Abdruck der Lenden des Moses in den Felsen sichtbar werden lassen. Der zweite Text steht in einer syrischen Schrift, die MINGANA im Bulletin of the John Rylands Library vol 5 nr. 3/4 (1919) in englischer Übersetzung vorlegte: *Synopsis of christian doctrine in the fourth century according to Theodore of Mopsuestia.* Als Beleg für die Gebetsostung wird hier unter anderem auch Ez. 34, 1—4 herangezogen, die Stelle von der Herrlichkeit Gottes, die von der Morgenseite her in den Tempel einzieht.

Die Anlage meiner Arbeit ist die gleiche geblieben. Zwar lockte die Versuchung, das Buch mit neuen, jedoch verwandten Gedankengruppen zu bereichern — aber die an sich schon vermehrte Bogenzahl mahnte, all das, was ich über Christus als Sonne im Abendhymnus sowie über das Sonnengleichnis in der Logostheologie, über Auferstehungsfeiern von Lichtgottheiten und christliche Osterbetrachtungen und vieles andere zu sagen gehabt hätte, in dem Rahmen der diesen Fragen zugedachten Sonderschriften zu belassen. Wenn nicht der gefräßige ΙΧΘΥΣ IV/V alle Kraft aufzehrt, werden auch diese noch aus dem Dunkel des Schrankes an das Licht heraustreten.

In der sprachlichen Form des Buches wollte ich der Mahnung des Aristophanes (Frösche 1445) folgten: „Etwas ungelehrter, aber klarer sei dein Wort.“ Wenn dabei trotzdem die führende Linie nicht immer gleichmäßig in die Erscheinung treten sollte, so möge man dies der Art der Untersuchung zur Last legen. Die Steine des Anstoßes, die ich vorfand, wollte ich nicht von der einen Seite des Weges auf die andere legen, sondern beseitigen, damit nicht ein anderer wieder seinen Fuß daran stoße.

Mit Rücksicht auf die wissenschaftliche Auswertung des Buches wurde dem Namen- und Sachregister diesesmal eine größere Beachtung geschenkt. Ein Mitglied meines religionsgeschichtlichen Seminars, Herr Kaplan Johannes SCHÜMMER, hat sich dieser Aufgabe mit Eifer gewidmet und sie mit kluger Umsicht durchgeführt.

Das Widmungsblatt trägt den Namen eines Mannes, ohne dessen liebevolle Strenge das Buch nicht geschrieben worden wäre: Er lehrte mich in den Anfangsgründen der lateinischen Sprache, daß SALUS das Heil und SOL die Sonne heißt.

Daß ich das Vorwort nach Fertigstellung der Neubearbeitung gerade am Gedächtnistage des Martyrerbischofs Ignatius von Antiochien schreibe, ist mir eine besondere Freude. Dieser opferfreudige Bekenner hat als Ziel seines Lebens den Empfang des „reinen Lichts“ bezeichnet und im Angesicht des Todes das Wort gesprochen: „Schön ist es, unterzugehen von der Welt zu Gott, damit ich zu ihm hin meinen Sonnenaufgang habe.“

Münster i. W., den 1. Februar 1925.

Franz Joseph Dölger.

Aus dem Vorwort der ersten Auflage.

Sol Salutis bildet mit dem zweiten Heft der Liturgiegeschichtlichen Forschungen: „Die Sonne der Gerechtigkeit" ein geschlossenes Ganze. Beide Studien waren ursprünglich als ein Kapitel einer größeren Arbeit „Sonnenkult und Christentum" gedacht. Daß sie sich in Buchform verselbständigt haben, darf zum großen Teil meinem Freunde P. K. MOHLBERG als Verdienst zugeschrieben werden. Das Thema ist mit diesen Veröffentlichungen keineswegs erschöpft: in mancher Fußnote sind die Linien einer weiteren Ausführung angedeutet. Nach der archäologischen Seite soll „Die Ostung der altchristlichen Basilika", nach der religions- und liturgiegeschichtlichen Seite *„Lumen Christi* — Ostervigil und antike Pannychis" die notwendige Ergänzung bieten.

Sol Salutis hat Vorläufer. Im Jahre 1672 veröffentlichte Jacobus THOMASIUS eine Leipziger Dissertation *De ritu veterum christianorum precandi versus orientem* und kurz darauf, im Jahre 1673, M. Melchior ZEIDLER eine Königsberger Dissertation *Exercitatio theologica de conversione orantium, ceu ritu ecclesiae iam olim usitato.* Die beiden Schriften kamen in meine Hände (die erste aus Berlin, die zweite aus Königsberg), als der Druck meiner Arbeit schon ziemlich vorgeschritten war. Eine Förderung habe ich nicht daraus gewonnen.

. . . . . .

Münster i. W., im Juli 1920.

Franz Joseph Dölger.

Inhaltsübersicht.

Seite

Widmung V
Vorwort VII
Inhaltsübersicht XI
Erklärung der Abkürzungen XII
§ 1. Sonnenkult und Christentum auf dem Vorplatz von St. Peter in Rom zur Zeit Leos des Großen (440—460). Verneigung und Kußhand gegen die aufgehende Sonne 1
§ 2. Die Gebets-Ostung im Sonnenkult der morgenländischen Religionen 20
§ 3. Die Gebetsrichtung zur aufgehenden Sonne im Bereiche der griechischen Kultur. Pythagoreer, Essener und Therapeuten 38
§ 4. Die Gebetsrichtung nach Osten in der Kultur der Römer. Die Gebets-Ostung losgelöst vom Sonnenkult 48
§ 5. Kyrie eleison. Sonnenkult und Christentum in Alexandrien und Konstantinopel 60
§ 6. Das an Christus gerichtete *Carmen* der Christen Bithyniens. Die Liturgie vor Sonnenaufgang 103
§ 7. Die christliche Gebetsrichtung nach Osten nach den Zeugnissen des zweiten Jahrhunderts. Hermas, Paulusakten, Tertullian und Klemens von Alexandrien . . 136
§ 8. *„Oriens ex alto“*. Christus im Bilde der Morgensonne 149
§ 9. Die Gebets-Ostung bei Origenes 157
§ 10. Die Gebets-Ostung nach der syrischen Didaskalia, den Canones der syrischen Doctrina Apostolorum und anderen syrischen Kirchensatzungen 170
§ 11. Jüdische und christliche Gebetsrichtung. Elchasai als ältester Zeuge der christlichen Gebets-Ostung um das Jahr 100 185
§ 12. Die älteste Begründung der christlichen Gebets-Ostung: Himmelfahrt Jesu und Wiederkunftshoffnung. „Komm Herr Jesu“ und „Maranatha“ 198
§ 13. Die Gebets-Ostung als Ausdruck der Sehnsucht nach dem Paradies 220
§ 14. Die Gebets-Ostung in Aszetenkreisen und im privaten Gebetsleben. Der Osten als Sinnbild des Guten . . . 242
§ 15. Die Ostung beim Sterben und bei der Beerdigung. Das Grab Christi 258
§ 16. Das Schiff der Kirche auf der Fahrt gen Sonnenaufgang. Die Fahrt der Seele zum Hafen des ewigen Friedens . 272
§ 17. *Praefatio* und *Actio* 286
§ 18. *Sursum corda* und der Aufblick zum Himmel 301
§ 19. Die Ostung in der Liturgie 320
§ 20. Christus als Sonne im Totenreich. Ein Einwand gegen die Gebets-Ostung aus Psalm 67, 5 336
§ 21. Jesus als Sonne der Auferstehung und *Sol Invictus*. Zwei altchristliche Tauflieder 364
§ 22. *Sol Salutis*. Christus als Sonne im Morgenhymnus . . 379
Verzeichnis der Schriftstellen 411
Namen- und Sachregister 415

Erklärung der Abkürzungen.

AA	= Alttestamentliche Abhandlungen.
AAA	= Acta apostolorum apocrypha.
ARW	= Archiv für Religionswissenschaft.
BKV	= Bibliothek der Kirchenväter.
CIG	= Corpus inscriptionum graecarum.
CIL	= Corpus inscriptionum latinarum.
CSEL	= Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum.
DACL	= Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie.
GCS	= Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte.
IG	= Inscriptiones graecae.
JL	= Jahrbuch für Liturgiewissenschaft.
KG	= Kirchengeschichte.
LF	= Liturgiegeschichtliche Forschungen.
MEL	= Monumenta ecclesiae liturgica.
NA	= Neutestamentliche Abhandlungen.
PA	= Patres apostolici.
PG	= Patrologia graeca.
PL	= Patrologia latina.
PO	= Patrologia orientalis.
RE	= Realencyklopädie.
RQ	= Römische Quartalschrift.
RVV	= Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten.
TU NF	= Texte und Untersuchungen. Neue Folge.
ZNW	= Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft.

§ 1.

Sonnenkult und Christentum auf dem Vorplatz von St. Peter in Rom zur Zeit Leos des Großen (440—460).

Verneigung und Kußhand gegen die aufgehende Sonne.

Für die Geschichte des Gebetes wird ewig denkwürdig bleiben, was der Evangelist Johannes über Jesus und die Samariterin am Jakobsbrunnen berichtet. Die Samariterin erhebt die Schwierigkeit: „Unsere Väter haben auf dem Berge da angebetet, ihr aber sagt, in Jerusalem sei der Ort, wo man anbeten müsse" (Joh. 4, 20). Die Frau greift damit einen religiös-nationalen Unterschied zwischen Samaritanern und Juden auf, und mit einem gewissen Stolz weist sie auf den altüberlieferten Höhenkult auf dem heiligen Berg Garizim hin. Jesus antwortet ihr: „Glaube mir, Frau, die Stunde kommt, wo ihr weder auf diesem Berg noch in Jerusalem den Vater anbeten werdet . . . die Stunde kommt und jetzt ist sie (bereits) da, da die wahren Anbeter den Vater in Geist und Wahrheit anbeten werden, denn auch der Vater wünscht sich solche Anbeter. Gott ist Geist, und so müssen auch die Anbeter in Geist und Wahrheit anbeten" (Joh. 4, 21. 23 f.). Wenn man der babylonischen Stufentürme gedenkt, die an den Himmel reichen und das Heiligtum in möglichste Gottesnähe rücken sollten, oder wenn man sich des Kampfes um den Höhenkult im Alten Testament erinnert, mag man ermessen, was das Wort Jesu für die Religionsgeschichte bedeutet.

Im Geiste Jesu haben manche Kirchenschriftsteller gegen die der antiken Kultur entstammenden Gebetssitten des gröberen oder feineren Höhenkultes Stellung genommen. In sinniger Weise mahnt z. B. Augustinus seine Gemeinde: „Es ist einer da, der erhört; tragt also kein Bedenken zu beten. Der aber erhört, weilt (im Herzen) drinnen. Richtet euere Augen nicht auf einen Berg, erhebet euer Antlitz nicht zu den Sternen oder zur Sonne oder zum Monde. Glaubet nicht, daß ihr dann erhört werdet,

wenn ihr über das Meer hin betet; vielmehr verabscheut solche Gebete. Reinige nur das Kämmerlein deines Herzens. Wo du auch bist, wo immer du auch beten magst, er ist drinnen . . . Der dich erhört, ist nicht außer dir. Geh nicht in weite Fernen, steige nicht in die Höhe *(nec te extollas)*, als ob du ihn so gleichsam mit Händen greifen könntest. Je mehr du dich erhebst, desto tiefer wirst du fallen; wenn du dich erniedrigst, wird er zu dir kommen“ [1].

Am stärksten wird der Höhenkult stets mit der Sonnenverehrung verbunden gewesen sein. Von König Josias, der mit besonderer Kraft gegen den Höhenkult eiferte, heißt es, daß er die Götzenpriester entfernte, die dem Baal, der Sonne, dem Monde und dem ganzen Heere des Himmels räucherten (IV Kö. 23, 5), daß er die Rosse beseitigte, die die Könige von Juda zu Ehren der Sonne am Eingange des Jahwetempels aufgestellt hatten, und daß er die (Sonnen-)Altäre auf dem Dache des Tempels abbrach, die die Könige von Juda hergestellt hatten (IV Kö. 23, 11. 12). Wie hier sich das Judentum gegen die Beeinflussung durch den Sonnen-Höhenkult schützen mußte, so befand sich das Christentum noch über tausend Jahre später in der gleichen Lage. Wie an der Seite des Josias einst die Propheten Jeremias und Sophonias als die religiösen Führer des Volkes den Kampf gegen den Sonnenkult und die auf den Dächern stattfindenden Rauchopfer und kniefälligen Verbeugungen „vor dem Heere des Himmels“ [2] aufnahmen (Jeremias 19, 13, Sophonias 1, 5), so ist jetzt Leo der Große der Rufer im Streite.

---

[1]) Augustinus, Tractatus in Joannem X, 1 (Migne PL 35, 1467). Vgl. noch Origenes, In Genesin Homilia XIII, 3 (GCS: Orig. VI, 118 Z. 9—13 BAEHRENS): *Nunc enim illud est tempus, „quando veri adoratores adorant patrem“ neque in Hierosolymis neque in monte Garizim sed „in spiritu et veritate“. Non ergo in loco neque in terra habitat Deus, sed in corde habitat.* Den christlichen Schriftstellern hatte hier die stoische Philosophie viel vorgearbeitet. Man vgl. nur einmal mit den Worten des hl. Augustinus einen Text wie Seneca, Ep. 41, 1 S. 124 Z. 10—13 HENSE: *Non sunt ad caelum elevandae manus nec exorandus aedituus, ut nos ad aurem simulacri, quasi magis exaudiri possimus, admittat: prope est a te deus, tecum est, intus est.*

[2]) Vgl. noch den manichäischen Brauch bei Cyrill von Jerusalem, Katechese 6, 23 (I 186 REISCHL). Von dem Manichäer Terebinthos heißt es hier, er habe auf dem Dache die Dämonen angerufen. Gemeint sind die *daemones invictiaci* = Sonne und Mond. Darüber in anderem Zusammenhang.

Leo weist auf die nach seiner Ansicht gottlose Sitte hin, wonach „die beim Anbruch des Tageslichtes aufgehende Sonne durch gewisse törichte Leute von höher gelegenen Orten aus angebetet wird". Der Papst fügt bei: „Dieses tun auch einige Christen und glauben dabei noch eine fromme Übung zu verrichten. Bevor sie nämlich die Basilika des heiligen Apostels Petrus, die dem einen lebendigen und wahren Gott geweiht ist, betreten, steigen sie die Stufen hinan, die zur Anhöhe des oberen (Vor-)Platzes führen, wenden dort ihren Körper nach der aufgehenden Sonne, und mit gesenktem Nacken verbeugen sie sich zur Ehre der glänzenden Scheibe. Wir bedauern es mit tiefem Schmerz, daß dies teils aus dem Übel der Unwissenheit, teils aus dem Geiste des Heidentums geschieht. Wenn auch einige dabei eher den Schöpfer des schönen Lichtes verehren als das Licht selber, das ja nur ein Geschöpf ist, so muß man sich doch auch von dem Scheine eines solchen religiösen Dienstes fernehalten. Wenn nämlich jemand, der den Kult der Götter verlassen hat, solcherlei bei den Unsrigen findet, wird er dann nicht diesen Brauch als bewährten Teil seines alten Glaubens beibehalten, zumal er ihn gemeinsam bei den Christen und Gottlosen (Heiden) in Übung sieht?" [1]

Leo knüpft nun hieran die Mahnung: „Es möge also ausgeschieden werden vom Brauche der Gläubigen eine so verabscheuungswürdige Verkehrtheit. Die Ehre, die dem einen Gott gebührt, soll nicht vermengt werden mit den Bräuchen derer, die den Geschöpfen dienen. Es sagt ja die göttliche Schrift:

---

[1]) Sermo 27 (al. 26) = In Nativitate Domini 7, 4 (Migne PL 54, 218 f.): *„De talibus institutis* (sc. Astrologie usw.) *etiam illa generatur impietas, ut sol in inchoatione diurnae lucis exsurgens a quibusdam insipientioribus de locis eminentioribus adoretur, quod nonnulli etiam Christiani adeo se religiose facere putant, ut priusquam ad beati Petri apostoli basilicam, quae uni Deo vivo et vero est dedicata, perveniant, superatis gradibus quibus ad suggestum areae superioris ascenditur, converso corpore ad nascentem se solem reflectant et curvatis cervicibus in honorem se splendidi orbis inclinent. Quod fieri partim ignorantiae vitio, partim paganitatis spiritu, multum tabescimus et dolemus: quia etsi quidam forte creatorem potius pulchri luminis quam ipsum lumen, quod est creatura, venerantur, abstinendum tamen est ab ipsa specie huius officii, quam cum in nostris invenit qui deorum cultum reliquit, nonne hanc secum partem opinionis vetustae tanquam probabilem retentabit, quam Christianis et impiis viderit esse communem?"*

»Gott, deinen Herrn, sollst du anbeten, und ihm allein dienen« (Matth. 4, 10), und der selige Job, ein Mann ohne Tadel, wie der Herr sagt, der sich fernhielt von jeglicher bösen Tat (Job 1, 8), sagt: »Habe ich etwa ausgeschaut nach der Sonne, da sie glänzte, und nach dem Monde, wenn er in Helligkeit seine Bahn ging, und hat sich mein Herz im stillen gefreut und habe ich vielleicht meine Hand geküßt, was die größte Ungerechtigkeit wäre und eine Verleugnung gegen den allerhöchsten Gott?« (Job 31, 26—28)“ [1].

J. GRETSER erklärte, Leo habe die merkwürdige Sonnenverehrung auf der Treppe von St. Peter auf den Priscillianismus zurückgeführt [2]; auch P. QUESNEL[3], der Herausgeber der Schriften Leos, glaubte, der Brauch sei aus dem Gestirnkult der Manichäer oder Priscillianisten hervorgegangen. Da Leo unmittelbar vorher von der Astrologie, vom Glauben an die Lenkung des Menschenschicksals durch die Gestirne redet, so wäre es ja an und für sich möglich, daß er sich dieser Sekten erinnerte [4]. Allein Leo sagt ganz allgemein, daß die Sitte heidnisch sei, daß die vom Götterkult Kommenden die von Christen geübte Sitte als die ihrige heidnische wiedererkennen möchten.

Leo d. Gr. warnt in einer anderen Weihnachtspredigt seine Gläubigen vor den Verführungen des Teufels, daß er sie nicht wieder verführe „und die Freuden des heutigen Tages mit den Kniffen seiner Verschlagenheit verderbe, indem er einfältigere Seelen durch die verderbenbringende Überredung gewisser Menschen zum Narren hält. Nach diesen Leuten soll dieser Tag unserer Festesfeier nicht sowohl wegen der Geburt Christi als wegen des Aufgangs der neuen Sonne ehrwürdig erscheinen [5]“. Schon G. B. DE ROSSI glaubte zum Verständnis der Worte Leos den Tag des 25. Dezember stärker betonen zu sollen, an dem

---

[1]) In Nativitate Domini 7, 5 (Migne PL 54, 219).

[2]) De cruce Christi (Ingolstadii 1600) 72.

[3]) Bei Migne PL 54, 219 D.

[4]) Es mag gut sein, hier daran zu erinnern, daß Leo d. Gr. im Kanon der Messe zu dem Gebete *Supra quae propitio* die Worte *sanctum sacrificium, immaculatam hostiam* hinzugefügt hat. L. DUCHESNE, Origines du culte chrétien [3] (Paris 1903) 176 A. 3 möchte darin einen Protest gegen die Manichäer erkennen, die den Gebrauch des Weines in ihrer Liturgie verwarfen.

[5]) Leo d. Gr., Sermo 22, In Nativitate Domini 2, 6 (Migne PL 54, 198).

Leo diese Predigten hielt. Nach einem Vortrag von G. B. STORTI, der in den gerügten Sonnenverehrern nicht Manichäer, sondern Verehrer des Mithras erkennen wollte, machte DE ROSSI auf den Kalender des Philocalus aufmerksam, der für den 25. Dezember den *Natalis invicti* anmerke. Das sei, so glaubte DE ROSSI, Sol-Mithras[1]. Allein F. CUMONT konnte dagegen einwenden, daß das Fest nicht auf den Kreis der Mithrasverehrer beschränkt werden dürfe, es sei auf eine viel breitere Grundlage des antiken Heidentums gestellt[2]. Tatsächlich ist der Weihnachtstag des 25. Dezember derselbe Tag, der seit dem Kaiser Aurelian (270—275) heidnischer Reichsfeiertag war, an dem man den Geburtstag des unbesiegten Sonnengottes (Natalis Solis Invicti) festlich beging. Nur mühsam wurde der antike Festtag seit den Tagen Konstantins des Großen durch den christlichen Weihnachtstag, den Geburtstag der „Sonne der Gerechtigkeit" verdrängt. Von der Schwere des Kampfes in kultischer Hinsicht zeugt die Weihnachtspredigt des Papstes. Der Festtag legte dem Papste den Hinweis auf eine Sitte nahe, die am 25. Dezember bei dem stärkeren Besuch von St. Peter besonders auffallend in die Erscheinung trat, aber wohl auch täglich beobachtet werden konnte. Christen, die noch stark mit dem heidnisch religiösen Brauch der Hauptstadt und dem Sonnenkult der Antike verbunden waren, verneigten sich vor dem Osteingang von St. Peter gegenüber der aufgehenden Sonne, um dann sich umzukehren und die Basilika zu betreten.

Die Zeremonie, die das Gebet zur aufgehenden Sonne begleitete, war eine Senkung des Hauptes und eine Verbeugung des Körpers; es war also kein Knien und Niederwerfen auf den Boden, sondern ein Stehen. Diese Form der Sonnenverehrung begegnete nach dem Zeugnis des heiligen Augustinus bei den Manichäern, die gegen die Sonne zu Rücken und Nacken beugten[3]. Die Manichäer haben damit aber keinen ihnen eigentümlichen Ritus geübt, sondern nur einen Brauch aufgenommen, der im Sonnenkult allgemein üblich war.

---

[1]) Bullettino di archeologia cristiana 1890, p. 10.

[2]) F. CUMONT, Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra II (Bruxelles 1896) 68.

[3]) Augustinus, Contra Faustum XX, 6 (CSEL 25, 540 Z. 12 f. ZYCHA): *„Ita fit, ut ad istum quidem solem dorsum cervicemque curvetis."*

Die Verneigung des Hauptes war schon im dritten Jahrhundert der Ausdruck der Verehrung, mit der man in den gottesdienstlichen Versammlungen die Priester begrüßte; so liest man es wenigstens bei Origenes nach der Übersetzung des Rufinus[1]. Hauptverneigung war auch im vierten Jahrhundert ein Gruß, mit dem man vor den Bischof trat, um von ihm die Schlichtung gewisser Streitigkeiten und die Herbeiführung des Friedens zu erwirken. So sagt es uns Augustinus in einem Briefe des Jahres 396 an Proculeianus, den donatistischen Bischof von Hippo[2]. Die Hauptverneigung war Gruß und Verdemütigung zugleich, sie war ein Zeichen des demütigen Flehens und der inständigen Bitte. Den Inhalt der Zeremonie mag man im Missale Romanum aus den Tagesmessen der vierzigtägigen Fasten ersehen, wo nach der Postcommunio der Diakon dem Volke zuruft: *Humiliate capita vestra Deo,* „Beuget euer Haupt (vor) Gott", oder man beachte die tiefere Verbeugung des zweimaligen *supplices (te) rogamus* im Kanon der Messe.

Die Verneigung des Hauptes der Sonne gegenüber hat die Zeremonie zur Voraussetzung, mit der man vor dem Götterbild stehend den Kopf vor diesem senkte oder noch deutlicher unter die Füße des Götzenbildes beugte. So sagt Lactantius: „Jene Scherzgebilde sterblicher Finger und zerbrechlichen Gebilde aus beliebigem Material geformt, was sind sie anders als Erde, aus der sie entstanden? Was liegt ihr unter Dingen, die niedriger sind als ihr? Was setzt ihr Erde über euer Haupt? Denn wenn

---

[1]) Origenes, In Lib. Jesu Nave Homilia X, 3 (GCS: Orig. VII, 360 Z. 10 ff. BAEHRENS): . . . *si qui tales sunt in nobis, quorum fides hoc tantummodo habet, ut ad ecclesiam veniant et inclinent caput suum sacerdotibus, officia exhibeant, servos Dei honorent, ad ornatum quoque altaris vel ecclesiae aliquid conferant, non tamen adhibeant studium, ut etiam mores suos excolant, actus emendent* . . . Vgl. dazu die auffallend ähnliche Stelle bei Kommodian, Instructionum II, 27, 8. 9 (CSEL 15, 97 DOMBART), wo als Mahnung an die Diakone begegnet:

Inclinate caput vestrum pastoribus ipsi:
Sic fiet, ut Christi populo sitis probati.

Noch heute verneigen die Ministri altaris beim Levitenamt das Haupt vor dem Celebrans.

[2]) Epistula 33, 5 (CSEL 34, 22 Z. 15 f. 18 f. GOLDBACHER): „. . . *pro quibus rebus cotidie submisso capite salutamur, ut dissensiones hominum terminemus* . . . *Quantum libet capita submittant, qui nos salutant* . . ."

ihr euch unter die Erde verneigt, macht ihr euch niedriger als diese . . .[1]." Das *vos terrae submittitis* ist die Verbeugung unter das Götterbild aus irdischem Stoff. Prudentius gebraucht von der Verbeugung der Stirne unter das Bild des Apollo die Formel *Apollineo frontem submittere gypso*[2]. Völlig aus diesem Kulturkreis heraus wird nun auch eine Stelle bei Kommodian verständlich, um die viel gestritten wurde[3]. Der Dichter berichtet von der Zerstörung eines Bildes des Sonnengottes Ammudates durch einen Kaiser. Bevor der Kaiser das Gold vom Bilde nahm, stand der Gott von seinen Gläubigen hochverehrt im Tempel. Die Verehrung kleidet Kommodian in die Worte[4]:

De Ammudate et deo magno.

Diximus iam multa de superstitione nefanda,
Et tamen exsequimur, ne quid praeterisse dicamur.
Ammudatemque[5] *suum cultores more colebant,*

---

[1]) Lactantius, Divin. institut. II, 2 § 22 (CSEL 19, 102 Z. 19 ff. BRANDT): *„Quid capitibus vestris terram superponitis? Cum enim vos terrae submittitis, humilioresque facitis . . ."*

[2]) Prudentius, Apotheosis 454—459 S. 102 DRESSEL:

Perfidus ille Deo, quamvis non perfidus Urbi,
augustum caput ante pedes curvare Minervae
fictilis et soleas Iunonis lambere, plantis
Herculis advolvi, genua incerare Dianae:
quin et Apollineo frontem submittere gypso,
aut Pollucis equum suffire ardentibus extis.

Frontem submittere, caput submittere sind ebenso geläufige Bezeichnungen der Adoration wie *genua submittere*. Zu dem letzten Ausdruck vgl. Plinius VIII, 1, 3 (II, 55 Z. 19 MAYHOFF): „(Elephanti) *regem adorant, genua submittunt*". Ferner Seneca, Nat. quaest. VII, 30, 1: *si ad sacrificium accessuri voltum submittimus.*

[3]) Zu unserer Strophe vgl. J. M. HEER, Zur Frage nach der Heimat des Dichters Commodianus: II: Zu instruct. lib. I 18: De Ammudate et deo magno = RQ 19 (1905) 75—82. — F. X. ZELLER, Elagabal — Ammudates und der Dichter Kommodian = Theol. Quartalschrift 92 (1910 170—185. — J. MARTIN, Studien und Beiträge zur Erklärung und Zeitbestimmung Commodians = TU III. Reihe IX, 4 (1913) 82—98. Hier auch die übrige Literatur.

[4]) Commodianus, Instructionum lib. I, 18 Z. 1—7 (CSEL 15, 23 DOMBART).

[5]) *Ammudatemque:* so entsprechend der handschriftlichen Überlieferung. Schon ZELLER hat auf Instr. I, 4, 1: *Saturnusque* hingewiesen; vgl. noch Instr. I, 17, 5: *Maiestatemque. // Ammudatem qui*

Magnus[1] *erat illis, quando fuit aurum in aede;*
Mittebant[2] *capita sub numine quasi praesenti.*

DOMBART // quo . . . *more* mit Abhängigkeit von *exsequimur* = „auf welche Art sie ihren Ammudates verehren" MARTIN // *more (= stulte?)* DOMBART // Die Verbesserungsvorschläge gehen von der Schwierigkeit aus, daß *more* absolut stehen soll. Änderungen schwerer Lesarten soll man jedoch erst vornehmen, wenn alle Möglichkeiten erschöpft sind. Ohne jegliche Änderung des überlieferten Textes werden alle Bedenken zerstreut, wenn man *suum* im Sinne von Varro, Rer. rust. II, 4: *Qui suum gregem* (= Schweineherde) *vult habere idoneum* nimmt. *Suum* ist Genitiv von *sues*. Nur dies ist möglich im Zusammenhang. Vgl. dazu Lactantius, Div. Institut. IV, 17 § 19 (CSEL 19, 348 Z. 6 ff. BRANDT-LAUBMANN): In der allegorischen Ausdeutung der Speisegesetze heißt es da von dem Schweine: *Est enim lutulentum hoc animal, et inmundum; nec umquam caelum aspicit, sed in terra toto corpore et ore proiectum, ventri et pabulo servit . . .* Vgl. dazu die ähnliche Ausführung im Opus imperfectum in Matthaeum Homilia XVII (Migne PG 56, 728): *Item porci proprium est in caeno se volutare, et numquam in caelum aspicere, nec quaerere dominum suum, nisi cum esurierit.* Nimmt man nun die oben angeführte Stelle des *vos terrae submittitis* aus Lactantius hinzu, so wird klar, daß nur der Vergleich von den Schweinen, die niemals zum Himmel aufschauen, sondern den Blick zur Erde richten, in die Ausführung Kommodians paßt. Die volle Ausführung des Vergleichs steht dann in der Gebetszeremonie, wie sie in Vers 5 geschildert wird. Der Vorwurf des Dichters wirkt um so bösartiger, als die Verehrer des Ammudates-Elagabal das Schwein sonst verabscheuten und kein Schweinefleisch essen durften. Vgl. etwa Herodian V, 6, 9 S. 151 Z. 14 f. STAVENHAGEN und Lampridius, Vita Heliogabali 8.

[1]) *magnus* ganz im Sinne der antiken Hochrufe auf die Götter, wie z. B. Apg. 19, 28: „Groß ist die Artemis der Ephesier". *aurum* = goldener Tempelschatz (HEER und MARTIN) würde den klaren Gedankengang zerschlagen. *aurum* ist die vergoldete Kultstatue des Gottes. Wie uns Eusebius, Vita Constantini III, 54 (GCS: Eus. I, 101 f. HEIKEL) berichtet, ließ Konstantin d. Gr. den vergoldeten Statuen das Gold abschaben und einschmelzen, während er das unbrauchbare Material, also das Holzgestell usw., den Götzendienern überließ. Das stimmt genau zu diesem Verse und den Versen 6 und 7. Schon jetzt kommt es mir doch recht auffällig vor, daß Gennadius, De viris inlustribus XV S. 67 Z. 10 RICHARDSON eine Abhängigkeit des Commodianus von Lactantius behauptet. Das Zeugnis sollte man nicht so leicht beiseite schieben.

[2]) Ein besonders umstrittener Vers. HEER a. a. O. 77 meint: Commodianus gebraucht „das Verbum *mittere* eben nirgends im Sinn von *demittere* = *inclinare*, trotz Dombart. Ich kann den Vers nicht im Sinn unserer liturgischen Zeremonie *inclinate capita vestro deo* verstehen, die nicht antik ist, sondern bleibe bei dem eigentlichen Sinn von

Ventum est ad summum, ut Caesar tolleret aurum:
Defecit numen ut[1] *fugit aut transit in ignem.*

mittere". HEER erinnert an Mark. 12, 42; Luk. 21, 2 und möchte unter *mittere* ein Werfen von Geld in den Opferkasten, an reichliche Opfer denken. Dabei muß HEER freilich die Erklärung von *capita* dahingestellt sein lassen. ZELLER a. a. O. 178 A. 3 entgegnet: „Die Bedenken Heers S. 77 ff. *mittere* = *demittere* zu fassen, sind unbegründet; Kommodian hat z. B. *gustare* I, 35, 15. 16; carm 331. 660 in derselben Bedeutung wie *degustare* carm. 323. 333, siehe: SCHEIFLER H., Quaestiones Commodianeae, Diss. Breslau 1908." J. MARTIN a. a. O. 90 glaubte sich des Zusammenhanges wegen wieder an HEER anschließen zu sollen und *mittere* mit „opfern" und *capita* mit *tributa* wiedergeben zu sollen. Er schlägt dann eine starke Textänderung vor: *mittebant capita suo nomine quisque praesenti.* Hingewiesen wird auf Lukian, Über die syrische Göttin 29 (III, 355 Z. 6 ff. JACOBITZ). Zur Begründung seiner Opfertheorie führt MARTIN an: „Sowohl in V. 7 wie in V. 6 ist vom Golde die Rede, so daß die bisher übliche Übersetzung von V. 5: „Sie senkten ihre Häupter wie vor der gegenwärtigen Gottheit" ziemlich unvermittelt und störend dazwischen treten würde. Man wird also dabei bleiben müssen, daß der Vers den Grund angibt für den in dem vorhergehenden und folgenden erwähnten Goldreichtum." Im Gegenteil ist die alte Übersetzung weder unvermittelt noch störend, sondern durchaus sinngemäß. *Numen* ist wie auch in V. 17 der Ammudatesstrophe das Götterbild. Die Ausdrucksweise schließt sich an die volkstümliche Gleichsetzung von Gott und Götterbild an. Der Nachweis, daß das *caput submittere* ein antiker Adorationsgestus ist, ist durch die von mir angeführten Texte völlig erbracht. In unserem Verse ist der antike Kultausdruck *submittere* in seine zwei Teile zerlegt und entspricht so ganz genau der Formel *Apollineo frontem submittere gypso* des Prudentius. Das *capita submittere* ist nicht nur antik, sondern sogar eine der selbstverständlichsten Anbetungszeremonien der Antike. Von hier aus gewinnt erst Ovid, Metamorph. VIII, 637 f. seine Feinheit:

Ergo ubi caelicolae placitos tetigere penates,
Summissoque humiles intrarunt vertice postes.

Juppiter und Merkur müssen beim Eintritt in die niedere Hütte von Philemon und Baucis unter der Türe das Haupt beugen, also eine Zeremonie machen, die sonst nur Menschen den Göttern gegenüber üben. Der Ausdruck ist auch hier *submittere*. ZELLER a. a. O. 178 und H. BREWER, Die Frage um das Zeitalter Kommodians (Paderborn 1910) 35 A. haben also richtig vermutet, wenn sie auch die beweisenden Stellen nicht gekannt haben.

[1]) *defecit numen ut* . . . Das *ut* ist handschriftlich bezeugt. Ob man es ändern darf? Das *numen* flieht nach antiker Auffassung mit der Exsekration der Statue, wie es mit der Konsekration in die Statue eintritt.

Nach den in den Fußnoten gegebenen Bemerkungen darf man den Text vielleicht so übertragen:

Viel schon habe ich geredet vom schändlichen Aberglauben,
Und doch noch ein Wort, damit man nicht sage, ich hätt' was verschwiegen.
Den Ammudates ehrten seine Verehrer nach Art der Schweine:
Groß war er für sie, als das Gold (noch) war in dem Tempel,
Da senkten das Haupt sie unter dem Gott, als wär' er wirklich zugegen.
Da kam es zum Schluß, daß hinwegnahm das Gold der Kaiser.
Da war's mit der Gottheit zu Ende: sie war geflohen oder fortgewandert ins Feuer.

Die Gläubigen beugten den Kopf unter das Götterbild mit einem Vertrauen, als ob die Gottheit leibhaftig vor ihnen stände.

Die Zeremonie hat sich aus der antik römischen Kultur in Italien bis auf die Gegenwart forterhalten. Dem aufmerksamen Beobachter wird es nicht entgehen, wie die einheimischen Italiener, zuweilen auch mit römischen Sitten vertraute Fremde, bei der Petrus-Statue in St. Peter ihre Verehrung dadurch bekunden, daß sie zunächst den Fuß der Statue küssen und dann den Kopf unter den Fuß beugen. Den gleichen Gestus habe ich an der Marienstatue in S. Agostino in Rom beobachtet. Wir haben hier eine leise christliche Umbiegung und Fortsetzung eines Brauches der antik-römischen Kultur.

Die Verneigung des Hauptes ist ein geläufiger Gestus der antiken Adoration. In den Kreisen des Christentums hat man ihn, sofern er dem Götterbild galt, sicherlich abgelehnt. Vielleicht hat das Sibyllenfragment Nr. 3 gerade diese Zeremonie im Auge, wenn es mit besonderer Betonung die Mahnung gibt, nur vor dem wahren Gott den Nacken zu beugen[1]. Solange es freilich Anhänger des heidnischen Götterglaubens gab, hat sich auch die Hauptverneigung vor dem Götterbild erhalten, und wer den Göttern seine Anbetung zollte, prägte dies neben der Kußhand hauptsächlich mit der in dem *caput submittere* genannten Zeremonie aus. So weiß es um 400 der heilige Hieronymus[2].

---

[1]) Sibylle: Fragment 3, 36 S. 232 GEFFCKEN: τῷ δὴ μόνῳ αὐχένα κάμπτε.

[2]) Hieronymus, Apologia adversus Rufinum I (IV, 371 Bened.): „. . . *qui adorant, solent deosculari manum et capita submittere* . . ."

Der Sonne am Himmel gegenüber blieb sie ohne Rücksicht auf ein Götterbild für sich allein. Wenn Christen den Gestus nach Osten gekehrt machten, so mochten sie, wie Leo der Große vermutet, an den Schöpfer der Sonne denken, und so war die Zeremonie tatsächlich die Erfüllung der Mahnung *Humiliate capita vestra Deo.* Was die Christen auf den Treppen von St. Peter taten, ist heute noch teilweise auf der Balkanhalbinsel üblich. Ich vermag hier nichts Besseres zu bieten als das anschauliche Bild eines Berichterstatters aus dem mazedonischen Aufstand des Jahres 1905, auf das bereits H. NISSEN aufmerksam gemacht hat. Es sitzen einige Aufständische zum Frühstück zusammen. Da „traf sie der erste Strahl der Morgensonnne; sie war längst am Himmel, aber die Berge im Osten verhinderten, daß sie früh zur Jelinska Planina kam. Da standen die Männer stillschweigend auf, zogen ihre Fellmützen herab, blickten zur Sonne, neigten und bekreuzigten sich“ [1]. Alles ist geblieben aus der Antike — nur trat das Kreuzzeichen an Stelle des Kusses, den man der Sonne zuwarf, und statt die Sonne selbst zu verehren, dachte man an „die Sonne der Gerechtigkeit“, deren Schutz man sich durch das Zeichen des Kreuzes empfahl.

Um die Christen Roms von dem Gebetsgestus gegen die aufgehende Sonne hin abzubringen, hat Leo der Große auf Job 31, 26—28 hingewiesen, wo der fromme Dulder den Sonnenkult als eine Ungerechtigkeit und Verleugnung Gottes ablehnt. Der Hinweis auf die Stelle war aber für den Papst noch besonders nahegelegt, weil Job dieselbe Zeremonie schildert, die Leo bei seinen Christen vor den Toren von St. Peter beobachten konnte: das Küssen der Hand. Im Götterkult der Antike war der Kuß eine religiöse Zeremonie, die den Frommen in sehr reale Beziehung zu seinem Gotte brachte. III Kö. 19, 18 steht als Trostwort Gottes an Elias, daß er siebentausend in Israel übriglassen wolle, „alle Knie, die sich nicht vor dem Baal ge-

---

[1]) H. NISSEN, Orientation. Studien zur Geschichte der Religion. 2. Heft (Berlin 1907) 110 mit Berufung auf Kölnische Zeitung 1906, Freitag, 20. Juli, Nr. 774. O. CASEL verweist mich durch Brief vom 8. I. 21 noch auf R. O. MAHLO, Der Vampir und andere Erzählungen (= Hesses Volksbüchlein 820 S. 25). Schilderung aus serbischem Kulturkreis. Beim Sonnenaufgang sagt der Held zur Vilja: „Sieh doch — siehe nach Osten! . . . Der Himmel öffnet sich — der Christ sieht auf uns.“

beugt haben und jeglichen Mund, der ihn nicht geküßt hat“ [1]. Im Zusammenhang mit Oseas 13, 2 ist das Küssen des Götterbildes gemeint, denn hier steht „Opfernde Menschen küssen Kälber“ [2]. In Akrigent (Girgenti) küßten die Heiden dem Herkules in seinem Tempel den Mund, so daß Lippen und Kinn ganz abgerieben waren [3]. Zu Hause hob man die Kinder in die Höhe, damit auch sie wie die Erwachsenen die Bilder der Hausgötter küssen konnten [4]. Stand das Götzenbild zu hoch, so küßte man ihm die Hand [5], die Knie oder die Füße [6]. Der Kuß von Götter-

---

1) Die Septuaginta hat: „καὶ πᾶν στόμα ὃ οὐ προσεκύνησεν αὐτῷ.“

2) Die Septuaginta hat freilich einen völlig anderen Text.

3) Cicero, In Verrem act. II, 4, 43 (§ 94): *„Ibi est ex aere simulacrum ipsius Herculis, quo non facile dixerim quicquam me vidisse pulchrius . . . usque eo, iudices, ut rictum eius ac mentum paulo sit attritius, quod in precibus ac gratulationibus non solum id venerari, verum etiam osculari solent.“*

4) Prudentius, Adversus Symmachum I, 208—211:

Mox, humeris positus nutricis, trivit et ipse
Impressis silicem labris, puerilia vota
Fudit, opesque sibi caesa de rupe poposcit:
Persuasumque habuit, quod quis velit, inde petendum.

F. X. LUKMAN — Laibach verweist mich unter dem 12. 4. 21 noch auf Ambrosius, De Abraham II, 11, 81 (Migne PL 14, 495): *Et infans revocandus a peccato est, ne idololatriae polluatur contagio et ne adorare adsuescat idolum et exosculari simulacrum.*

5) Dies ist wohl gemeint bei Lucretius, De rerum natura I, 316—318 S. 17 DIELS:

tum, portas propter, aëna
signa manus dextras ostendunt adtenuari
saepe salutantum tactu praeterque meantum.

Diels übersetzt:

. . . am Tore die ehernen Bilder der Götter
Zeigen verscheuerte Hände. Denn immer berühret in Andacht,
Wenn es vorüberwandert, das Volk zur Begrüßung die Rechte.

6) Vgl. die Prudentiusstelle oben S. 6 A. 2: *soleas lunonis lambere;* dazu auch Apuleius, Metamorph. XI, 24 S. 286 Z. 17 f. HELM: *„Provolutus denique ante conspectum deae et facie mea detersis vestigiis eius . . .“* — Arnobius, Adversus nationes VI, 16 (CSEL 4, 228 Z. 17. REIFFERSCHEID): *„. . . signa, quorum plantas et genua contingitis et contrectatis orantes.“* — Aus christlicher Zeit beachte man die oben angeführte Sitte an der Petrusstatue in St. Peter in Rom. Auch hier ist durch den Kuß der Frommen ziemlich Metall vom Fuße geschwunden wie bei dem von Cicero genannten Bild in Akrigent. — P. THOMAS MICHELS O. S. B. (Maria Laach) macht mich aufmerksam, daß in der hl. Grotte von Subiaco die frommen Landleute der Um-

bildern und Steinen ist ein steter Vorwurf, den die christlichen Schriftsteller gegen das Heidentum ihrer Zeit erhoben[1]. Die Christen ihrerseits scheinen den Kuß in der Liturgie (außer dem Bruderkuß[2]) auf den Kuß des Altares beschränkt zu haben, womit sie wohl die antike religiöse Zeremonie des Tischkusses übernahmen und durch die Symbolik: Altar = Christus mit neuem Geiste erfüllten[3].

Ersatz des Kusses ist die Kußhand[4]. Sie kann zur Anwendung kommen in einer Form, die noch eine Berührung mit der verehrten Persönlichkeit sucht. Am 22. Februar 1909 beobachtete ich nach meinem Tagebuch in Neapel auf dem Rückwege von der Katakombe S. Genaro dieses: An einer Straßenecke zeigte ein Bild unter einem Kreuze fünf leidende Seelen im Fegfeuer. „Ein Mädchen berührt den Mund jeder einzelnen mit dem Finger

---

gegend nicht nur den Fuß, sondern auch das Knie (und die Brust?) der Statue des hl. Benedikt küssen. — Unter dem 26. 6. 20 meldete P. THOMAS MICHELS noch folgenden Brauch aus Stift Engelberg (Schweiz): „An den höchsten Festen wird hier statt des Pacificale eine Muttergottesstatuette aus Silber zum Friedenskuß gereicht. Man küßt dabei das herausgearbeitete rechte Knie der Statue, die die Muttergottes als Himmelskönigin mit dem göttlichen Kinde auf dem linken Arm und dem Zepter in der rechten Hand darstellt.“ — Zum Kniekuß gehört auch Vita Hadriani 25, worauf O. WEINREICH, Antike Heilungswunder (Gießen 1909) 73, hinweist.

[1]) Außer den Stellen von S. 12 A. 4 vgl. noch Pseudo-Melito, Apologie 9 S. 403 WELTE: „Darum wälzest du dich vor Dämonen und Gespenstern auf der Erde und richtest eitle Bitten an die, welche nichts zu geben haben. Du aber erhebe dich von denen, die auf der Erde liegen und die Steine küssen und ihre Nahrung zur Speise des Feuers hingeben und ihre Kleider den Bildern opfern ...“

[2]) Nur eine andere Art des Bruderkusses wird gemeint sein, wenn im mandäischen Taufritual des Qolastâ zweimal die Bemerkung steht: „Sie sollen dann sprechen: ‚Such und finde, sprich und werde erhört‘ und ihnen die Hand küssen.“ Vgl. M. LIDZBARSKI, Mandäische Liturgien = Abh. d. Kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen. Phil.-hist. Kl. N. F. XVII, 1 (Berlin 1920) 50 Z. 13—15 und 51 Z. 4 f. LIDZBARSKI bemerkt dazu S. 50 A. 4: „Sollen die Täuflinge sich gegenseitig die Hand küssen? Die Anweisung findet sich auch Oxf. Rolle F, Z. 317 ff., 1015 ff. Dort küssen die Priester sich gegenseitig die Hand.“ E. PETERSON verwies in Byz. neugr. Jahrb. 3 (1922) 184 auf diesen Text.

[3]) Vgl. F. J. DÖLGER, ΙΧΘΥΣ II, 503 A. 1.

[4]) Zu Kuß und Kußhand vgl. noch C. SITTL, Die Gebärden der Griechen und Römer (Leipzig 1890) 180—183.

und küßt den Finger“ [1]. Es kam mir damals bei der Raschheit der Bewegungen nicht zum Bewußtsein, welcher Gestus der frühere war, das Berühren der leidenden Seele oder das Küssen des Fingers. Solche Zeremonien sind in Italien beim Volke uralt, und ich vermag gerade diesen Gestus bereits für die zweite Hälfte des vierten Jahrhunderts (und früher) zu belegen aus Servius. Danach pflegte man den Kindern mit der rechten Hand die linke Wange zu streicheln und dann die Hand zum eigenen Mund zu bringen [2]. Wir haben also hier die Kußhand als Ersatz des eigentlichen Kusses; durch das Streicheln der Wange ist die Beziehung zur lebendigen Person hergestellt. Bei einer gegenwärtigen erwachsenen Person konnte die Kußhand statt des wirklichen Kusses eine Geringschätzung sein. Plinius der Jüngere hebt es darum als lobenswert an Kaiser Traian hervor, daß er nicht wie Kaiser Domitian bei der Begrüßung den Kuß nur mit der Hand zurückgegeben habe [3].

Die Kußhand kann aber gleichen Wert mit dem Kusse haben, wenn der verehrte Gegenstand wegen zu weiter Entfernung nicht anders erreicht werden kann. Dies ist z. B. dann der Fall, wenn das Götterbild zu hoch aufgestellt ist. So wirft der Heide Caecilius im Octavius des Minucius Felix dem Serapisbilde eine Kußhand zu [4], und Apuleius kennzeichnet

---

[1]) Eine merkwürdige Parallele zu dieser volkstümlichen Szene in Neapel bietet HANEBERG, Die religiösen Altertümer der Bibel [2] (München 1869) 595—598. Danach berühren die Juden die an der Türe angebrachte Mezuza ehrfürchtig mit dem Finger und küssen dann den Finger. Es mögen bei frühchristlichem Brauch manchmal antike griechisch-römische Sitte und jüdisches Zeremoniell zusammengetroffen sein.

[2]) Servius, Comm. in Verg. Aen. I 256 (I, 95 Z. 13 ff. THILO): *„tum hilarus Juppiter vultus natae libavit, id est contigit, scilicet ut nos solemus cum blandimentis quibusdam sinistram maxillam contingere liberorum ac deinde ad os nostrum dextram referre.“* Dieser Text (mit verwandten) mag auch künftig in Erwägung gezogen werden bei der sog. *alapa* der Firmung.

[3]) Plinius, Panegyricus 24, 2 S. 319 Z. 3 ff. KUKULA: *„Non tu civium amplexus ad pedes tuos deprimis nec osculum manu reddis: manet imperatori quae prius oris humanitas.“*

[4]) Minucius Felix, Octavius 2, 4 S. 2 Z. 21 f. WALTZING: *„. . . Caecilius simulacro Serapidis denotato, ut vulgus superstitiosus manum ori admovens osculum labiis pressit.“* O. CASEL bemerkt in Theol. Revue 20 (1921) 182 zur Stelle: „Der Text: *simulacro Serapidis*

einen Gottlosen, der nie einen Tempel besuche und beim Vorübergehen an einem Heiligtume die Hand nicht an die Lippen lege[1]. Von einer dem Götterbilde zugeworfenen Kußhand ist wohl auch eine Stelle im Buche Lukians „Von den Opfern" zu verstehen. Der Spötter führt die einzelnen Opfer an, und zwar stufenweise von der höheren Gabe beginnend und zur niederen fortschreitend: „Der Bauersmann bringt einen Pflugochsen, der Schäfer ein Lamm und der Ziegenhirt eine Ziege, ein anderer bringt eine Weihrauchspende oder einen kleinen Opferkuchen, ein armer Schlucker versöhnt wohl auch den Gott, nachdem er nur seine rechte Hand geküßt"[2]. Es hängt nun freilich alles davon ab, ob „seine rechte Hand" die Hand des Gottes oder die Hand des armen Beters ist. Die deutsche Übersetzung, die ich oben gegeben, läßt dies ebenso zweifelhaft wie das griechische AYTOY, das sowohl ein αὐτοῦ sein kann und damit den Gott bezeichnet, oder ein αὑτοῦ, und dann auf den Armen hinweist[3]. Das letztere liegt näher, da Lukian in einer anderen Stelle ausdrücklich das Küssen der eigenen Hand als griechisch-syrische Gebetszeremonie des Sonnenkultes gegenüber andersartigen Gebräuchen der Indier zur Darstellung bringt[4].

---

denotato . . . manum ori admovens etc. scheint mir zu sagen, daß Caecilius zuerst mit der Hand auf das Bild hinwies und dann die Hand (die also das Bild vertritt) küßte." Ich sehe jedoch keinen stichhaltigen Grund, von der bereits durch RIGALTIUS gegebenen Erklärung: *Simulacro Serapidis denotato hoc est animadverso, deprehenso, notato sibi obviam* abzugehen. Das Bild des Serapis trat für Caecilius durch seine Abzeichen deutlich in Erscheinung, darauf machte er die religiöse Zeremonie des Handkusses.

[1]) Apuleius, Apologia 56 (II 1, 63 Z. 25—64 Z. 1 HELM): „. . . *si fanum praetereat, nefas habet adorandi gratia manum labris admovere.*"

[2]) Lukian, Περὶ θυσιῶν 12 (I 2, 21 SOMMERBRODT): „. . . ὁ δὲ πένης ἱλάσατο τὸν θεὸν φιλήσας μόνον τὴν αυτοῦ δεξιάν." S. setzt αὑτοῦ, trotzdem die Masse der Handschriften αὐτοῦ bietet.

[3]) Auch C. M. WIELAND hat den Sinn der Stelle in feiner Form in Schwebe gelassen, indem er übersetzte: „ein Armer kommt auch wohl mit einem bloßen Handkuß bei dem Gott davon". Handkuß läßt den Doppelsinn bestehen, während Kußhand eindeutig ist.

[4]) Lukian, Περὶ ὀρχήσεως 17 (II 1, 133 SOMMERBRODT): „. . . . Ἰνδοὶ ἐπειδὰν ἕωθεν ἀναστάντες προσεύχωνται τὸν Ἥλιον οὐχ' ὥσπερ ἡμεῖς τὴν χεῖρα κύσαντες ἡγούμεθα ἐντελῆ ἡμῶν εἶναι τὴν εὐχήν . . ." Da von der Sonne am Himmel die Rede ist, kann der Kuß nur die Menschenhand betreffen.

Als Kußhand im Sinne der antiken Gottesverehrung mag vielleicht auch der Gestus angesehen werden, mit dem auf dem sog. Spottkruzifix vom Palatin Alexamenos vor den Gekreuzigten tritt. Alexamenos erhebt die rechte Hand in der Richtung des Gekreuzigten. Daß dies ein Anbetungsgestus sein soll, beweist die Beischrift: ΑΛΕΞΑΜΕΝΟΣ ΣΕΒΕΤΕ (statt σέβεται) ΘΕΟΝ. Figur und Beischrift erinnern den kundigen Beschauer sofort an den Heiden Caecilius, der dem Bilde des Serapis im Anbetungsgestus die Kußhand zuwirft[1]. Das Bild ist die aus Spott und Hohn gefertigte Kritzelei eines Heiden[2], der seinen Anbetungsgestus auf die Christen überträgt.

Der Herrscherkult brachte es dahin, daß auch das Bild des Kaisers allmählich eine Verehrung empfing, die kaum mehr hinter der Ehre des Götterbildes zurückstand. Ja, Philostratos sagt einmal gelegentlich eines Vorkommnisses in Aspendus, die Bilder des Tiberius seien furchtbarer und unantastbarer als das Bild des Zeus von Olympia; man erzähle sich, es sei einmal jemand der Gottlosigkeit beschuldigt worden, weil er seinen eigenen Sklaven geschlagen habe, der zufällig eine Silberdrachme mit dem Bilde des Tiberius getragen habe[3]. Jedenfalls genossen wenigstens die öffentlich aufgestellten Kaiserbilder und Kaiserbüsten die Verehrung der Adoration[4], und zwar mit

---

[1]) Minucius Felix, Octavius 2, 4 S. 2 Z. 21 f. WALTZING. Vgl. oben S. 14, 4.

[2]) Der Versuch von R. WÜNSCH, Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom (Leipzig 1898) 98 f., diese Kruzifixdarstellung auf die sethianische Gnosis zurückzuführen, ist ein Fehlschlag. Danach sind auch meine Äußerungen in ΙΧΘΥΣ I, 323 „in dem sogenannten Spottkruzifix eine Art Glaubensbekenntnis aus dem Kreise der sethitischen Gnosis zu sehen", verfehlt. In Kreuz und Kruzifix werde ich darüber genauer berichten.

[3]) Philostratos, Vita Apollonii I, 15.

[4]) Pseudo-Melito, Apologie 4 S. 395 WELTE (Th. QS 44 [1862] 395): „Ich aber sage, was auch die Sibylle von ihnen sagt, daß sie Bilder von Königen, die gestorben sind, anbeten. Und dieses ist leicht einzusehen, denn siehe, auch jetzt beten sie die Bilder der Caesaren an und verehren sie mehr als jene früheren." — Capitolinus, Maximi duo 24 (II², 21 PETER): *Sed milites interfectis publicis hostibus recepti sunt ab oppidanis rogantes, et primum ita ut ante imagines Maximi et Balbini et Gordiani adorarent, cum omnes dicerent priores Gordianos in deos relatos.* — Capitolinus, Maximus et Balbinus 17 (II², 71 PETER): . . . . *legionibus ipsis et auxiliis,*

allen sonst üblichen Zeremonien der Anbetung[1], wozu auch die Kußhand gehörte. Da in den Christenprozessen neben den Götterbildern auch das Kaiserbild aufgestellt wurde, wurde auch für dieses die Kußhand als Verehrungszeremonie verlangt. Origenes berichtet davon im Jahre 235[2]. Wir haben in der dem Götterbilde zugeworfenen Kußhand eine wohl allgemeine Übung des römischen Kulturbereiches. Für Nordafrika ist besonders bezeichnend Apuleius von Madaura, der das religiöse Ritual des zweiten christlichen Jahrhunderts in sein Märchen von Amor und Psyche hineinverwoben hat. Um die besondere Schönheit der jüngsten der drei Königstöchter zu kennzeichnen, läßt er Bürger und Fremde herbeieilen, die Königstochter zu sehen. Sie standen da „ganz betäubt vor Bewunderung der nie dagewesenen Schönheit; sie setzten den Zeigefinger auf den ausgestreckten Daumen und führten so die Rechte an den Mund und verehrten sie so wie die Göttin Venus selber mit religiöser Anbetung *(adorationibus)*[3]." Man ersieht aus diesem Texte, daß eine Liturgieerklärung das *adorare* nicht nur als ein „Anreden" der Gottheit faßte, sondern auch als das Emporführen der Rechten an den Mund. Dieser Erklärung folgte schon Plinius der Ältere, wenn er sagt: „Bei der Anbetung *(in adorando)* legen wir die Rechte an den Mund zum Kusse und drehen uns mit dem ganzen Körper (nach rechts) herum. In Gallien dagegen hält man es der Religion entsprechender, es links zu tun[4]."

---

quae ubique terrarum iam vultus vestros adorant (gemeint sind die Kaiserbüsten).

[1]) Proskynesis, Opfer und Gelübde als Kaiserbildverehrung genannt bei Xiphilinus = Cassius Dio 62, 23.

[2]) Origenes, Εἰς μαρτύριον προτρηπτικός 33 (GCS: Origenes I, 29 Z. 2 KOETSCHAU). Vorher ist die Rede vom goldenen Bild Nabuchodonosors und die Befürchtung ausgesprochen, Aman werde wiederum die Mardochaeus veranlassen wollen, das Königsbild zu verehren. Origenes verweist dann auf Job 31, 27. 28 und sagt: „εἰκὸς δὲ ὅτι ἐπιτάξουσιν ἡμῶν τὴν χεῖρα ἐπιθεῖναι τῷ στόματι καὶ φιλῆσαι."

[3]) Apuleius, Metamorphoseon IV 28 (I, 96 Z. 24—97 Z. 3 HELM): „. . . *inaccessae formonsitatis admiratione stupidi et admoventes oribus suis dexteram primore digito in erectum pollicem residente eam ut ipsam prorsus deam Venerem religiosis (venerabantur) adorationibus.*"

[4]) Plinius, Nat. hist. XXVIII 2 § 25 (IV 284 Z. 2 ff. MAYHOFF): „*In adorando dextram ad osculum referimus totumque corpus circumagimus, quod in laevum fecisse Galliae religiosius credunt.*"

Die Kußhand war Anbetungsgestus und konnte darum als religiöse Zeremonie direkt für Anbetung gesetzt werden. Für das Benehmen der Christen auf dem Vorplatz von St. Peter ist es darum besonders wertvoll, was um 400/401 Hieronymus ausführt. Der Übersetzungskünstler hatte in der Wiedergabe des Psalmenbuches *adorate filium* statt des hebräischen נשקו בר gesetzt. Nach dem Urteil seiner nörgelnden Gegner hätte er das Hebräische wörtlich mit *deosculamini* (καταφιλήσατε) = „küsset" wiedergeben sollen. Hieronymus entgegnet, er habe durchaus sinngemäß übersetzt: „Denn diejenigen, die anbeten, pflegen die Hand zu küssen und den Kopf zu verneigen. Diese Zeremonien, sagt der selige Job, habe er den Gestirnen und Götterbildern gegenüber nicht geübt. Er sagt nämlich: »Wenn ich die Sonne sah in ihrem Leuchten und den Mond dahinwandeln in seinem Glanz, hat sich da im stillen mein Herz gefreut und habe ich da meine Hand mit dem Munde geküßt? Dies wäre ja das größte Unrecht und eine Verleugnung gegen Gott den Allerhöchsten« (Job 31, 26. 27). Die Hebräer setzen nach der Eigentümlichkeit ihrer Sprache Küssen für Verehren. Ich habe also so übersetzt, wie die es verstehen, deren Wort es ist[1]."

Eine klarere Darlegung über die religiöse Bewertung der Kußhand können wir uns nicht wünschen. Verneigung des Hauptes und Kußhand sind die Zeremonien, mit denen sich die Christen vor St. Peter zur aufgehenden Sonne wenden. Im Sonnenkult der Zeit hoben sich diese Zeremonien noch besonders hervor. Etwa in der gleichen Zeit, da Hieronymus ganz allgemein für das Heidentum die obige zeremonielle Begriffsbestimmung der Anbetung gibt, sagt Macrobius, der die heidnische Theologie der Zeit im Sonnenkult sammeln will: „Apollon wird auch Φιλήσιος genannt, weil wir sein liebenswürdiges aufgehendes Licht mit der freundschaftlichsten Verehrung begrüßen[2]." Macrobius spielt mit der *amicissima veneratio* auf den Kuß als Freundschaftssymbol an, mit dem die aufgehende Sonne begrüßt wird. Dieser Gebetsgestus ist nicht nur in Rom

---

[1]) Hieronymus, Apologia adversus Rufinum I (IV, 371 Bened.): „. . . *qui adorant solent deosculari manum et capita submittere* . . ."

[2]) Macrobius, Saturnaliorum I 17 § 49 S. 98 Z. 5 ff. EYSSENHARDT[2].

heimisch, Lukian von Samosata bezeugt ihn im zweiten christlichen Jahrhundert für Syrien[1] und das Buch Job in vorchristlicher Zeit für Palästina.

Die Basilika von St. Peter schaute zur Zeit Leos des Großen genau wie heute mit dem Eingang nach Osten. Die gegen die aufgehende Sonne hin betenden Christen standen also vor dem Eingang zur Basilika mit dem Rücken gegen diesen Eingang gekehrt. Leo erwähnt nichts davon, ob er auch in dieser Stellung mit dem Rücken gegen die Basilika etwas Ungehöriges erblickt. Aber man fühlt sich unwillkürlich an eine andere Szene erinnert, die Ezechiel mehr als 1000 Jahre vorher im Jahre 592 v. Chr. in einer Vision sieht, und die der Prophet als einen besonders widerwärtigen Greuel empfindet. Ez. 8, 16 heißt es: „Dann brachte er mich in den inneren Vorhof des Tempels Jahwes, und siehe! da waren am Eingange zum Jahwetempel zwischen der Vorhalle und dem Altare gegen 25 Mann; mit dem Rücken gegen den Jahwetempel und mit dem Gesichte gegen Osten gewendet, beteten sie nach Osten hin die Sonne an[2]."

---

[1]) Lukian, Περὶ ὀρχήσεως 17. Siehe oben S. 15 A. 4. Dazu unter den antiken Zeugnissen für die Gebetsostung in § 2 S. 23 A. 1.

[2]) Die ganze Derbheit des Widerspruchs gegen den geistigen Monotheismus kommt erst zur Geltung in einer Lesart von Ez. 8, 17 wie sie der hl. Ephräm vor sich hatte. Er sagt nämlich in Drei Reden über den Glauben I, 52 (BKV 37, 40 EURINGER): „Die Verfluchten (die Juden) schnaubten mit ihrer Nase vor ihrem ehrfurchtgebietenden Gotte. Der Prophet schämt sich, ihre Unverschämtheit so zu erzählen, wie sie tatsächlich war." Es war also eine Auffassung vorhanden, daß der Text an der Ezechielstelle zu verstehen sei im Sinne von: *crepitus foetorem dederunt in nares meas (sc. Dei)*. Wie F. C. BURKITT in The Journal of Theological Studies XXII (1921) 285 anmerkt, folgte Ephräm einfach der Peschitta. — Zur Szene Ez. 8, 16 schreibt mir Herr Kollege S. EURINGER (Dillingen) unter dem 23. Mai 1920: „Ich lese gerade im Talmud, Mischna Tr. Succâ (Laubhüttenfest) 5, 4 f. Dort ist vom ersten Festabend zum zweiten Festtage der Laubhüttenwoche die Rede. Es heißt dort: ‚Fromme und vornehme Männer tanzten, Fackeln in den Händen, vor dem Volke und sangen Lieder und Hymnen, wozu die Leviten auf Harfen, Zithern und unzähligen anderen Instrumenten die Begleitung spielten, und zwar auf den 15 Stufen vom Männervorhofe zu dem Frauenvorhofe, entsprechend den 15 Stufenpsalmen. Zwei Priester mit Trompeten standen bei dem oberen Tore zwischen dem Männervorhofe und jenem der Frauen. Beim ersten Hahnenschrei (also am Morgen des zweiten Festtages) bliesen sie . . . und fuhren fort zu blasen, bis sie den östlichen Ausgang, der vom Frauenvorhofe hinaus-

So ähnlich die beiden Szenen sind, die religionsgeschichtliche Beurteilung findet doch im Grunde verschiedene Bedingungen ihrer Bewertung. Bei Ezechiel handelt es sich um reinen Sonnenkult, der unvereinbar ist mit dem Monotheismus, Leo der Große aber weist ziemlich deutlich darauf hin, daß die Christen Roms der Zeremonie ihres nach Osten gerichteten Gebetes einen christlichen Sinn zu geben suchten. Der Papst fühlt zudem, daß seine Mahnung einen alteingewurzelten Brauch trifft, eine Sitte, die gar nicht weit entfernt ist von einem liturgischen Brauch, der unter den Augen seiner Vorgänger in den alten Basiliken Roms in Übung war. Doch damit stehen wir bereits mitten in dem Labyrinth von Fragen, die sich um die Ostung im Gebet, Gottesdienst und Kultbau gruppieren.

§ 2.

Die Gebetsostung im Sonnenkult der morgenländischen Religionen.

In der geschilderten Szene vor Alt-St. Peter in Rom treffen antike Gebetsriten und christlicher Gebetsbrauch aufeinander; dies war aber um die Mitte des fünften Jahrhunderts nicht zum ersten Male der Fall. Schon im Jahre 197 sagt Tertullian[1]: „Andere sind in ihrer Meinung von uns etwas humaner und halten die Sonne[2] für den christlichen Gott, weil bekannt geworden ist, daß wir nach der Seite der aufgehenden Sonne beten oder weil wir am Tage der Sonne uns der Freude hingeben. Was? Tut ihr denn weniger? Bewegt ihr nicht zum großen Teil beim Aufgang der Sonne die Lippen, zuweilen im Bestreben,

führte, erreicht hatten. Sobald sie an diesem Osttor angekommen waren, wandten sie sich nach Westen mit den Worten: Unsere Väter, die an dieser Stelle waren, wandten den Rücken nach dem Allerheiligsten Jahs, das Gesicht dagegen nach Osten, denn sie beteten die Sonne gegen Osten an, wir aber richten unsere Augen zu Jah (= Jahwe).' Vgl AUG. WÜNSCHE, Der babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandteilen I (Leipzig 1886) 397 f."

[1]) Tertullian, Ad nationes I 13 (CSEL 20, 83 Z. 21—84 Z. 9 REIFFERSCHEID-WISSOWA).

[2]) Das lateinische *Sol* ist natürlich inhaltreicher, da es für den Lateiner zugleich die Persönlichkeit des Sonnengottes bezeichnet.

auch die Himmelskörper anzubeten? Ihr seid es doch sicherlich, die ihr in den Kalender der sieben Tage auch die Sonne aufgenommen und aus den Tagen den der Sonne vorhergehenden Tag ausgewählt habt, an dem ihr das Bad weglasset oder auf den Abend verschiebt oder Müßiggang und Mahlzeit pflegt. Das tut ihr, indem ihr selbst von eueren Religionsübungen zu fremden übergeht. Zur jüdischen Feierlichkeit gehören Sabbat und vornehme Mahlzeit (cena pura), jüdisch ist der Ritus der Lampen und die Fasten mit den ungesäuerten Broten und die Gebete an den Wassern, was doch sicherlich fremdartig ist für eure Götter. Um daher zum Ausgangspunkt zurückzukehren: Wenn ihr uns die Sonne und ihren Tag zum Vorwurf macht, so beachtet doch die Nachbarschaft, wir sind nicht ferne von Saturn und eueren Sabbaten." Der religionsgeschichtliche Streit faßt sich kurz in die Formel: Die Heiden werfen den Christen vor: Mit euerem Gebet nach Osten seid ihr eigentlich Heiden und Sonnenanbeter. Die Christen werfen den Heiden vor: Mit euerem Saturnstag seid ihr eigentlich Juden. Tertullian hat nichts dagegen, beim christlichen Gebet nach Osten eine äußere Ähnlichkeit mit dem Zeremoniell des Sonnenkultes zu erkennen, nur die Gleichheit des zugrunde liegenden Gedankens lehnt er in dem Paralleltext[1] entschieden ab.

Hat nun das Christentum seinen Gebetsritus aus dem Sonnenkult oder sonst aus einem Ritual der antiken religiösen Kultur entnommen? Um hier urteilen zu können, müssen wir uns weiter umsehen in der religiösen Kultur des Altertums. Beim gewaltigen Einfluß des Morgenlandes auf die religiöse Kultur des Römerreiches werden wir zunächst dorthin unseren Blick lenken müssen.

Das eigentliche Land des Sonnenaufgangs war für die Bewohner der griechisch-römischen Welt Indien[2]. Aus dem Indischen Ozean taucht die Sonne auf[3]. So lag die Annahme

---

[1]) Tertullian, Apologeticum 16, 11 S. 57 RAUSCHEN[2].

[2]) Petronius, Fragment 31 S. 115 BUECHELER[4]:

Indica purpureo genuit me litore tellus,
candidus accenso qua redit orbe dies.

Vgl. noch Apuleius, Florida 6 S. 6 Z. 3. 4. 16 HELM: *Indi . . . procul a nobis ad orientem siti, prope oceani reflexus et solis exortus . . . Indis ibidem sitis ad nascentem diem . . .*

[3]) Ammianus Marcellinus 23, 6 § 12: *„Hinc praestrictis pluribus insulis, e quibus paucae sunt notae, Indorum mari iunguntur, qui ferventem solis exortum suscipit omnium primus, ipse quoque nimium*

nahe, daß die Inder auch zuerst der Sonne ihre Verehrung zollen. Um 400 v. Chr. hat bereits Ktesias von einem Sonnen- und Mondkult der Inder berichtet[1]. Tatsächlich kannten die Inder nicht nur frühmorgens ein Opfer, das den Aufgang der Sonne bringen oder beschleunigen soll[2], sondern auch ein Gebet „morgens nach Osten gewandt, stehend, bis die Sonnenscheibe erscheint[3]". Mit Alexanders indischem Feldzug drang dann weiter Dichtung und Wahrheit vom indischen Märchenland nach Westen vor. Die Kunde von der Sonnenverehrung der Inder durch Gebet nach Osten, zur aufgehenden Sonne, war im zweiten christlichen Jahrhundert längst im Westen bekannt geworden. Zur Verteidigung der Tanzkunst betont Lukian von Samosata auch die Einbeziehung des Tanzes in den Ritus der Orphischen Mysterien und in den Opferdienst auf der Insel Delos. Dann fährt Lukian weiter: „Doch was brauche ich dir die Griechen zu nennen, da ja auch die Inder, wenn sie morgens aufgestanden sind, zum Helios beten, nicht wie wir, die wir unser Gebet für vollkommen halten, wenn wir die Hand geküßt haben; jene wenden sich gegen Sonnenaufgang und verehren den Helios durch Reigentanz, indem sie sich unter Schweigen hin und her bewegen und dabei den Reigen des Gottes nachahmen. Diese Zeremonie ist den Indern zugleich Gebet, Tanz und Opfer. Deshalb suchen sie sich hierdurch zweimal am Tage, bei Tages-

---

calens." — Fast gleichzeitig läßt aber der christliche Dichter Prudentius die Sonne aus dem Persischen Meerbusen hervorkommen. Vgl. Cathemerinon XII 25:

„En Persici ex orbis sinu,
Sol unde sumit ianuam,
Cernunt periti interpretes
Regale vexillum Magi."

Ohne nähere Bestimmung behaupteten den Aufgang der Sonne aus dem Meere die Hethiter. Vgl. König Muwattals Opferrituale für dringende Fälle bei M. WITZEL, Hethitische Keilschrifturkunden (Fulda 1924) 93: „Sonne des Himmels, mein Herr, der Menschenkinder Hirte, auf denn gehst du, Himmelssonne, aus dem Meere und dann am Himmel wandelst du . . ."

[1]) Ktesias, Fragment 5, 7, 8 MÜLLER (= Photios, Bibl. p. 46 a 14 BEKKER).

[2]) H. OLDENBERG, Die Religion des Veda[2] (Stuttgart und Berlin 1917) 110.

[3]) H. OLDENBERG a. a. O. 432.

anfang und Tagesende, den Gott günstig zu stimmen[1]." Besonders fromme aszetische Kreise fanden diese Verehrung noch nicht genügend; berichtet doch Plinius von indischen Philosophen (Gymnosophisten), die den ganzen Tag von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang abwechselnd auf einem Beine standen und gegen die Sonne schauten[2], also die ganze Bewegung von Osten nach Westen mitmachten.

In dem Bestreben, den am Kaiserhof des anfangenden dritten Jahrhunderts unter syrischem Einfluß stark heimisch gewordenen Sonnenkult als eine Art Weltreligion erscheinen zu lassen, brachte Philostratos in seiner Lebensbeschreibung des Apollonius von Tyana diesen Philosophen als einen besonderen Verehrer der Sonne mit den Indern und dem indischen Sonnenkult in vielfachen Zusammenhang. So soll nach der Tendenz des Buches die Sonnenverehrung des Apollonius in ihrer Ähnlichkeit mit dem Zeremoniell der indischen Weisen zutage treten. Philostratos erzählt nun von Apollonius: „Beim Aufgange der Sonne verrichtete er für sich allein gewisse Handlungen, die er nur denjenigen offenbarte, die sich vier Jahre lang im Schweigen geübt hatten[3]." Die Andacht enthielt ein Gebet an die Sonne[4]. Natürlich war damit ein Aufblick nach Osten, in der Richtung der aufgehenden Sonne verbunden; denn vom Morgengebet des Apollonius im Gefängnis spricht Philostratos (VII 31) mit den Worten: „Als es Tag geworden war, betete er zu Helios, wie es im Gefängnisse ging," d. h. so gut es sich in einem dunklen Gefängnisse machen ließ, oder soweit ein Aufblick zur Sonne möglich war. Beim Schwur blickt Apollonius ja auch zur Sonne auf (VI 32). Wenn er ferner am Mittag der Sonne opferte (VII 10) und am Abend zur Sonne betete (VIII 13), so wird er auch zu diesen Tageszeiten nach dem Stande der Sonne sich ge-

---

[1]) Lukian, Περὶ ὀρχήσεως 17 (II 1, 133 SOMMERBRODT): „Καὶ τί σοι τοὺς Ἕλληνας λέγω, ὅπου καὶ Ἰνδοὶ ἐπειδὰν ἕωθεν ἀναστάντες προσεύχωνται τὸν Ἥλιον οὐχ ὥσπερ ἡμεῖς τὴν χεῖρα κύσαντες ἡγούμεθα ἐντελῆ ἡμῶν εἶναι τὴν εὐχήν, ἀλλ' ἐκεῖνοι πρὸς τὴν ἀνατολὴν στάντες ὀρχήσει τὸν Ἥλιον ἀσπάζονται σχηματίζοντες ἑαυτοὺς σιωπῇ καὶ μιμούμενοι τὴν χορείαν τοῦ θεοῦ· καὶ τοῦτό ἐστιν Ἰνδῶν καὶ εὐχὴ καὶ χοροὶ καὶ θυσία· διὸ καὶ τούτοις ἱλεοῦνται τὸν θεὸν δὶς καὶ ἀρχομένης καὶ δυομένης τῆς ἡμέρας."

[2]) Plinius, Nat. hist. VII 2 § 22 (I 6 Z. 14 f. MAYHOFF).

[3]) Vita Apollonii I 10.

[4]) Vita Apollonii VI 10: „ἅμα δὲ τῇ ἡμέρᾳ ὁ μὲν Ἀπολλώνιος, ὥσπερ εἰώθει, θεραπεύσας τὸν Ἥλιον". Vgl. II, 38; VII, 31.

richtet haben; wie er am Morgen nach Osten gekehrt betete, so am Mittag nach Süden, am Abend nach Westen.

Da die Antike nach ihren geographischen Kenntnissen vielfach das Land Äthiopien mit Indien in Zusammenhang bringt, so ist neben dem Sonnenkult der Inder der der Äthiopen zu nennen. Wichtig ist hier das Buch Aethiopica von Heliodoros, das eine ähnliche Tendenz verrät wie der Roman des Philostratos. Bei Philostratos wird der abendländische Sonnenkult als ein Weltsonnenkult auch in Indien gefunden, bei Heliodoros ist der religiöse Grundgedanke die Gleichheit des Sonnenkultes von Delphi mit dem von Äthiopien und die Verherrlichung dieses Sonnenkultes. Wie im Roman des Philostratos der Held Apollonius nach der aufgehenden Sonne hin betet, so betet auch hier Charikleia, die Heldin der Aethiopica (nach dem Gerichtstermin am frühen Morgen), mit zum Himmel erhobenen Händen zur aufgehenden Sonne gekehrt, also nach Osten hin[1].

Viel stärker als in Indien und Äthiopien stand der Sonnenkult im Mittelpunkt des religiösen Lebens in Persien, dem eigentlichen Land der Sonnen- und Feueranbeter. Noch tief in die christliche Zeit hinein beherrscht hier der Eid bei der Sonne das Rechtsleben, wie uns die Akten persischer Martyrer immer wieder bekunden[2]. Daß die Perser zur aufgehenden Sonne hin beteten, bezeugt für die vorchristliche Zeit Herodots Schilderung vom Übergang des Xerxes über den Hellespont. Der Perserkönig wartete mit seinen Truppen den Sonnenaufgang ab, um dann eine Opferspende in das Meer zu gießen und nach der Sonne hin gewendet ein Gebet zu verrichten[3]. Auch wird man sich an das vereinbarte Perserorakel zur Königswahl erinnern dürfen, nach dem derjenige König werden sollte, dessen Pferd zuerst bei aufgehender Sonne wiehere[4]. Man hat hier die menschliche Sonnenverehrung als Glückssinnbild vom Tiere erwartet.

---

[1]) Heliodoros, Aethiopica VIII, 9.

[2]) Vgl. F. J. DÖLGER, Die Sonne der Gerechtigkeit S. 86.

[3]) Herodot VII 54 S. 75 f. MACAN: „τῇ δὲ ὑστεραίῃ ἀνέμενον τὸν ἥλιον ἐθέλοντες ἰδέσθαι ἀνίσχοντα, θυμιήματά τε παντοῖα ἐπὶ τῶν γεφυρέων καταγίζοντες καὶ μυρσίνῃσι στορνύντες τὴν ὁδόν· ὡς δ' ἐπανέτελλε ὁ ἥλιος, σπένδων ἐκ χρυσέης φιάλης Ξέρξης ἐς τὴν θάλασσαν εὔχετο πρὸς τὸν ἥλιον μηδεμίαν οἱ συντυχίην τοιαύτην γενέσθαι, ἥ μιν παύσει καταστρέψασθαι τὴν Εὐρώπην πρότερον ἢ ἐπὶ τέρμασι τοῖσι ἐκείνης γένηται. εὐξάμενος δὲ ἐσέβαλε τὴν φιάλην ἐς τὸν Ἑλλήσποντον καὶ χρύσεον κρητῆρα καὶ Περσικὸν ξίφος, τὸν ἀκινάκην καλέουσι."

[4]) Herodot III 84.

Die von Persien weit nach dem Westen vorgedrungene Anbetung der Sonne bei Sonnenaufgang mußte natürlich den Juden ein Greuel sein. Scharf gekennzeichnet wird dieser Abscheu im Babylonischen Talmud mit den Worten: „Man lehrt im Namen des Rabbi Meir: Zur Zeit, da die Sonne aufgeht und alle Könige des Ostens und Westens ihre Kronen aufsetzen und die Sonne anbeten, zürnt der Heilige — gepriesen sei er! — sofort[1].“

Daß die Perser nach der aufgehenden Sonne zu beteten, war im Römerreich der frühchristlichen Zeit so geläufig, daß Tertullian von der christlichen Gebetsostung unmittelbar zu den Persern überleiten konnte mit den Worten: »Schließlich werden wir noch zu den Persern gerechnet werden[2].« Die Verehrung der Sonne geschah dabei mit einer tiefen Verneigung, jedenfalls bis zum Boden, denn wir wissen, daß die gleiche Zeremonie der Proskynese wie im byzantinischen Herrscherkult dabei in Anwendung kam. Aus einer Stelle bei [Prokopios] können wir dies entnehmen. Danach verlangt der König der Ephthaliten von dem im Kriege bedrängten Perserkönig Perozes, ihm als Herrscher durch Proskynese zu huldigen und mit einem Schwur zu bekräftigen, gegen das Volk der Ephthaliten keinen Krieg mehr führen zu wollen. In der Beratung mit den Magiern einigte man sich dahin, den Eid zu leisten, der anderen Forderung aber durch eine List die Verdemütigung zu nehmen. Es sei ja bei den Persern religiöses Gesetz, an jedem Tage die aufgehende Sonne anzubeten. Der König möge also zum Zeitpunkte der Huldigung den Sonnenaufgang genau abpassen und in der scheinbaren Herrscherverehrung nach der aufgehenden Sonne hin seine Anbetung machen. Dadurch könne er der eigentlichen Schmach entgehen[3]. Die Verneigung bis zur Erde machte es natürlich notwendig, daß auch die Perserkönige und ihre Fürsten zur

---

1) Babylonischer Talmud: Berakôt. Deutsche Übersetzung von N. SCHLÖGL c. 47, 7 (I, S. 29). Hinweis von A. WIKENHAUSER. Einen fast völlig gleichen Text hatte ich mir bereits angemerkt aus: Babylonischer Talmud, Aboda zara I, 1 fol. 4b (VII 807 GOLDSCHMIDT).

2) Tertullian, Apologeticum 16, 11 S. 57 RAUSCHEN[2].

3) [Prokopios] De bello Persico I 4 § 20 (I, 14. 1ff. HAURY): „Εἶναι γὰρ αὐτοῖς νόμον τὰς τοῦ ἡλίου ἀνατολὰς προσκυνεῖν ἡμέρᾳ ἑκάστῃ. Δεήσειν οὖν αὐτὸν τηρήσαντα ἐς τὸ ἀκριβὲς τὸν καιρὸν ξυγγενέσθαι μὲν ἅμα ἡμέρᾳ τῷ τῶν Ἐφθαλιτῶν ἄρχοντι, τετραμμένον δέ που πρὸς ἀνίσχοντα ἥλιον προσκυνεῖν· ταύτῃ γὰρ ἂν ἐς τὸ ἔπειτα τῆς πράξεως τὴν ἀτιμίαν φυγεῖν δύναιτο.“

Anbetung der Sonne von ihren Pferden steigen mußten. Bakurios, dem christlichen Großvater Petrus des Iberers, wird es als Mut des christlichen Bekenners angerechnet, daß er bei einer solchen Gelegenheit auf seinem Pferde sitzen blieb[1].

Von der indischen Grenze bis nach Antiochien haben wir einen Sonnenkult von stark ausgeprägter Form. Auch Babylon ist in diesen Zusammenhang mit hineinzunehmen, wenn auch hier die Sonnenverehrung sich nicht so scharf in den Vordergrund drängte[2], wie dies bei den Persern der Fall ist. Für die Gebetsrichtung darf vielleicht auf die Tatsache verwiesen werden, daß der babylonische Priester bei der Wahrsagung und allen religiösen Handlungen sein Gesicht nach Osten kehrte[3], wobei Osten und Süden (rechts) als die Seite des Königs oder des Befragers im allgemeinen als die günstige, Westen und Norden (links) als die Seite des Feindes als die ungünstige erscheint[4].

---

[1]) R. RAABE, Petrus der Iberer, ein Charakterbild zur Kirchen- und Sittengeschichte des 5. Jahrhunderts (Leipzig 1895) 17: Von Bakurios: „Denn als er einst mit dem Perserkönig in den Krieg zog . . . und sah, daß, sobald die Sonne aufging, der König selbst und alle seine Heerführer, Obersten, Satrapen und alle Magnaten plötzlich von den Pferden sprangen und die Sonne anbeteten, blieb er selbst auf seinem Rosse sitzen."

[2]) Doch schreibt mir Herr Kollege DÜRR-Bonn unter dem 7. I. 21: „Dürfte man mit Rücksicht auf die Schamasch-Hymnen, wo es vielfach heißt, daß sich dem aufgehenden Sonnengott die Menschen und die gesamte belebte Natur zuwenden, nicht auch eine direkte Ostung in Babylon annehmen?"

[3]) JASTROW MORRIS, Die Religion Babyloniens und Assyriens II, 2 (Gießen 1912) 763 A. 6; 768.

[4]) E. PETERSON meint in Byz. neugr. Jahrbücher 3 (1922) 184: „Hier hätte noch auf den Kult der Jeziden hingewiesen werden können, deren Gebetsrichtung gegen die Sonne gerichtet ist. Zeitschr. d. deutsch. Morgenländ. Gesellsch. 1897 p. 599 § 3 dazu Anm. 3." — Beim Nachprüfen finde ich, daß an der betreffenden Stelle von M. LIDZBARSKI „Ein Exposé der Jesîden" mitgeteilt ist, das diese religiöse Genossenschaft aus der Umgegend von Mossul im Jahre 1872/73 den Türken aushändigte, als die Türken versuchten, unter den Jeziden eine Militäraushebung vorzunehmen. In dem § 3 erklärten die Jeziden: „Ein jedes Mitglied unserer Sekte muß täglich bei Sonnenaufgang einen Ort aufsuchen, wo es den Ort des Sonnenaufgangs schauen kann, und zwar darf sich daselbst kein Muslim, oder Christ, oder Jude, oder sonst ein (Ungläubiger) befinden. Tut ein Jesîde es nicht, so wird er ungläubig." Ich trage starke Bedenken, bei der nebelhaften Unsicherheit in der Chronologie der Jezidentexte, solche Stellen in meinem geschicht-

Wie stark der Sonnenkult Innerasiens nach dem Mittelmeer vorstieß und seinen Einfluß auf die griechisch-römische Kulturwelt zur Geltung brachte, davon haben wir reichlich Belege. Römische Truppen waren in den steten Grenzkämpfen im Morgenland in Fühlung gekommen mit den religiösen Übungen der östlichen Provinzen und haben mancherlei davon aufgenommen. Bereits in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts hat die ehemals in Syrien stationierte dritte Legion vor der Schlacht bei Cremona die aufgehende Sonne begrüßt, und Tacitus, der dies berichtet, fügt ausdrücklich hinzu, „wie dies in Syrien Sitte ist[1]". Diese orientalische Sitte, daß die Truppen zuerst gemeinsam die aufgehende Sonne begrüßen, also nach Osten gekehrt beten, und dann mit gewaltigem Geschrei den Kampf beginnen, merkt auch Herodian für die Zeit 217 n. Chr. als Übung der Parther an[2].

Für den aus Persien stammenden Mithraskult dürfen wir ohne weiteres die Verehrung der aufgehenden Sonne nach Osten annehmen, wenn uns auch zufällig klare Texte zum Beweise fehlen. Der in diesem Kult so stark hervorgehobene *Sol Invictus* ist die aufgehende Morgensonne. Statt der sonst üblichen Weihung *Deo invicto Mithrae* oder *Soli invicto* begegnet denn auch einmal auf einer Inschrift einer stadtrömischen Mithrasgemeinde die Widmung *Orienti*[3] = der aufgehenden Sonne, wie man dies so häufig auf römischen Kaisermünzen des dritten Jahrhunderts liest. Vielleicht darf auch hierher bezogen werden, was Lukian von Samosata von einem Zauberer Mithrobarzanes erzählt: Der Zauberer geht während der dreißigtägigen Vorbereitung der Hadesfahrt jeden Morgen an den Euphrat, um dort ein langes Beschwörungsgebet zur aufgehenden Sonne hin

---

lichen Überblick für das christliche Altertum zu verwerten, wenn auch die Möglichkeit einer alten Überlieferung zuzugeben ist.

[1]) Tacitus, Historiarum III 24 (II, 116 Z. 28 f. HALM-ANDRESEN[5]): *„Undique clamor, et orientem solem (ita in Syria mos est) tertiani salutavere."*

[2]) Herodian, Ab excessu divi Marci IV 15 S. 128 Z. 21 ff. MENDELSSOHN: „ἅμα δὲ ἡλίῳ ἀνίσχοντι ἐφάνη Ἀρτάβανος σὺν μεγίστῳ πλήθει στρατοῦ. ἀσπασάμενοι δὲ τὸν ἥλιον, ὡς ἔθος αὐτοῖς, οἱ βάρβαροι, μεγίστῃ τε κλαγγῇ βοήσαντες, ἐπέδραμον τοῖς Ῥωμαίοις . . ."

[3]) CIL VI 556 = F. CUMONT, Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra II (Bruxelles 1896) 102 Nr. 48[bis].

zu verrichten[1]. Lukian nennt diesen Zauberer zwar einen Weisen der Chaldäer, nennt Babylon, aber er spricht von einem Zaubergewand nach medischer Art. Dieses Gewand nach medischer oder persischer Tracht ist für den Mithraskult vorgeschrieben. Der Name Mithrobarzanes läßt zudem deutlich den Zauberer als Mithrasverehrer erkennen. F. CUMONT wird wohl im Rechte sein, wenn er trotz der versagenden Texte das Gebetsleben im Mithraskult also kennzeichnet: „Dreimal am Tage, morgens, mittags und in der Abenddämmerung richtete er ein Gebet an die Sonne, bei dem er sich morgens nach Osten, mittags nach Süden und abends nach Westen wandte[2]."

Mit Persien und seiner religiösen Kultur steht auch der Manichäismus in Zusammenhang. Über seine Gebetsübungen sind wir durch einen Augenzeugen gut unterrichtet, durch Augustinus, der selbst als Hörer dem abendländischen Zweig der Sekte zugehört hatte. In der Disputation mit dem manichäischen Presbyter Fortunatus am 27. August 392 kam auch die Rede auf das Gebet. Fortunatus wollte in dem Redestreit die Zuschauer für die Schönheit des Manichäismus begeistern und dazu klugerweise Augustinus veranlassen, selbst sich darüber zu äußern; so fragte er: „Bist du bei (unserem) Gebete dabei gewesen?[3]" Augustinus unterscheidet nun zwischen Glaubens- und Sittenlehre, gibt aber doch eine Antwort: „Du kommst auf ein anderes Gebiet, während ich das Thema auf den Glauben gebracht hatte. Über euere Sitten aber wissen vollen Bescheid nur die, die bei euch »Erwählte« heißen. Ihr wißt jedoch, daß ich nicht Erwählter bei euch war, sondern Hörer. Wiewohl ich nun bei euerem Gebete dabei war — was du hören wolltest —, so weiß doch nur Gott allein und ihr, ob ihr noch ein eigenes getrenntes Gebet unter euch habt. Bei dem Gebet, an dem ich teilnahm, habe ich nichts Schimpfliches wahrgenommen, nur dies habe ich beachtet als gegen den Glauben,

[1]) Lukian, Menippus oder die Totenbeschwörung 6: „...κατάγων ἔωθεν ἐπὶ τὸν Εὐφράτην, πρὸς ἀνίσχοντα τὸν ἥλιον ῥῆσίν τινα μακρὰν ἐπιλέγων . . ."

[2]) F. CUMONT, Die Mysterien des Mithra. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der römischen Kaiserzeit. Autorisierte deutsche Ausgabe von G. GEHRICH[2] (Leipzig 1911) 152. Bei F. CUMONT, Textes etc. I (Bruxelles 1899) 128 hieß es noch „selon toute vraisemblance . . ."

[3]) Augustinus, Contra Fortunatum disputatio 1 (CSEL 25, 84 Z. 15 ZYCHA).

den ich später kennengelernt und angenommen habe, daß ihr gegen die Sonne hin euer Gebet verrichtet. Außerdem habe ich in euerem Gebet nichts Neues erfahren[1]." Das Glaubenswidrige *(contra fidem)* konnte Augustinus selbstverständlich nicht in der Gebetsrichtung nach Osten erkennen, da er selbst mit seinen Gläubigen nach Osten hin betete. Die Abweichung lag darin, daß die Manichäer wie die indischen Aszeten und wie die Sonnenblume ihre Gebetsrichtung nach dem jeweiligen Stande der Sonne änderten, auch nicht nur eine dreimalige Gebetsübung nach Osten, Süden und Westen kannten, sondern den vollen Kreislauf der Sonne betend mitmachten. Immer wieder kommt Augustinus hierauf zurück[2]. In seinem Buch über die Häresien bringt Augustinus einen gedrängten Abriß über den Manichäismus, dabei hält er auch für nötig, die Gebetsrichtung der Manichäer noch hervorzuheben. Wir erfahren hier, daß die Gebetsrichtung am Tage dem Laufe der Sonne folgte, während der Nacht der Stellung des Mondes; war aber mondlose Nacht, so trat auch hier die Sonne wieder in ihre Rechte ein. Nach einer Annahme kehrte nämlich die Sonne während der Nacht über den hohen Norden nach dem Osten zurück. So wendeten sich die Manichäer in den mondlosen Nächten nach Norden[3].

Die Christen, die nur die Gebets-Ostung kannten, nahmen mit großer Entschiedenheit gegen die manichäische Kreisbewegung Stellung. Noch lange zittert dieser Kampf nach. Er hat Ausdruck gefunden in einer Abschwörungsformel, die den zum Christentum übertretenden Manichäern abverlangt wurde. Die Betreffenden mußten sagen: „(Ich verfluche) auch die-

---

[1]) Augustinus a. a. O. 3 (CSEL 25, 85 Z. 4 f. ZYCHA): *„. . . solum contra fidem animadverti, quam postea didici et probavi, quod contra solem facitis orationem."*

[2]) Augustinus, Contra Faustum XX, 5 (CSEL 25, 540 Z. 3 f. ZYCHA): *„Unde vos verius dixerim nec solem istum colere, ad cuius gyrum vestra oratio circumvolvitur."* — Contra Faustum XIV 11 (CSEL 25, 411 Z. 22 ff. ZYCHA) ebenfalls von den Manichäern: *„quia solem et lunam vetuit adorari* (Deut. 17, 3), *ad quorum circuitum vos per omnes angulos vertitis, ut eos adoretis."*

[3]) Augustinus, De haeresibus 46 (Corpus haeres. I 210 f. OEHLER = Migne PL 42, 38): *„Orationes faciunt ad solem per diem, quaquaversum circuit, ad lunam per noctem, si apparet; si autem non apparet, ad aquiloniam partem, qua sol cum occiderit ad orientem revertitur, stant orantes."*

jenigen, die nicht lediglich nach Osten gewendet zum wahren Gotte beten, sondern der Bewegung der Sonne folgen in ihren tausendfachen Anrufungen[1]."

Alle diese Sonnenkulte aus Innerasien mußten im allgemeinen bei ihrem Vordringen nach Westen über Syrien und seine Hauptstadt Antiochien. Diese Tatsache kann nicht stark genug betont werden. Einen Mittelpunkt schuf sich dieser Sonnenkult im syrischen B a'a l b e k (Heliopolis)[2]. Es ist nun von besonderer Bedeutung, was uns AL BÊRÛNÎ, ein skeptisch-kritisch gerichteter arabischer Schriftsteller des 10. Jahrhunderts in seiner Chronologie orientalischer Völker über die Religion der S a b i e r berichtet, deren Reste in Harrân wohnten und Harranier genannt wurden[3]. Sie verehren einen Gott, frei von allem Bösen, unbegrenzt, unsichtbar usw. Die Regierung der Welt steht unter Leitung der Himmelskörper, die als belebte Wesen gedacht sind[4]. „Sie hatten einen Tempel und Götzenbilder, nach den Namen der Sonne benannt . . . so der Tempel von Ba'albek, der dem Idol der Sonne gehörte, und die Stadt Harrân, welche mit dem Monde zusammengehört und die nach dessen Gestalt erbaut ist wie ein Tailasân . . . Sie haben viele Propheten. Die meisten von diesen sind griechische Philosophen, wie Hermes der Ägypter, Agathodaemon, Wâlîs, Pythagoras, Babâ, Sawâr, der Großvater Platos von Mutterseite, und dergleichen . . . Sie haben drei Gebete, und zwar in schriftlicher Aufzeichnung, das erste beim Aufgange der Sonne mit acht Niederbeugungen; das zweite kurz bevor die Sonne die Mittagshöhe in der Mitte des Himmels verläßt, mit fünf Niederbeugungen, das dritte bei Untergang der

---

[1]) Abgedruckt bei J. B. COTELERIUS, SS. Patrum qui temporibus apostolicis floruerunt opera I[2] (Amstelaedami 1724) 544 in der Anmerkung: „'Αναθεματίζω τοὺς τὸν Χριστὸν λέγοντας εἶναι τὸν ἥλιον, καὶ εὐχομένους τῷ ἡλίῳ . . . καὶ τοὺς μὴ πρὸς ἀνατολὰς μόνον τῷ ἀληθεῖ θεῷ εὐχομένους, ἀλλὰ τῇ τοῦ ἡλίου κινήσει συμπεριφερομένους ἐν ταῖς μυρίαις αὐτῶν προσευχαῖς." Neu abgedruckt bei K. KESSLER, Mani. Forschungen über die Manichäische Religion. Ein Beitrag zur vergleichenden Religionsgeschichte des Orients. I. Bd. (Berlin 1889) 404.

[2]) Zu Heliopolis vgl. noch H. WINNEFELD, Zur Geschichte des syrischen Heliopolis (Rhein. Mus. 69 [1914] 139—159).

[3]) K. KESSLER, Mani. Forschungen über die Manichäische Religion. I. Bd. (Berlin 1889) 307 ff.: die Übersetzung nach dem Urtext bei AL BERUNI's Chronologie orientalischer Völker, herausgegeben von ED. SACHAU (Leipzig 1878) 204—209.

[4]) KESSLER a. a. O. 310.

Sonne, mit fünf Niederbeugungen. Bei jeder Niederbeugung während ihres Gebetes sind drei Niederwerfungen[1]."

Neben den Sonnenkulten, die dem Euphrat folgend nach Syrien vordrangen, suchte sich auch der Sonnenkult der Wüstenstämme von der arabischen Halbinsel her zur Geltung zu bringen. Daß die Araber die Sonne verehrten, war schon den Alten bekannt. Herodot spricht von einem Götterpaar der Araber Orotalt und Alilat, die er griechisch mit Dionysos und Urania wiedergibt[2]. Unter Orotalt ist eine Sonnengottheit zu erkennen[3]. Von den zu den Arabern gehörenden Nabatäern sagt Strabo in seiner 18 n. Chr. beendigten Geographie: „Sie verehren die Sonne, indem sie auf dem (flachen) Dache einen Altar errichten, worauf sie täglich Trank- und Weihrauchopfer darbringen[4]." Auch von dem südarabischen Stamm der Homeriten (der Himjaren der arabischen Literatur) berichtet ein aus dem vierten Jahrhundert stammendes Zeugnis, das uns der Kirchengeschichtschreiber Philostorgios aufbewahrt hat: „Sie opfern der Sonne und dem Mond und den Dämonen des Landes (d. h. besonderen einheimischen Gottheiten)[5]."

Diese Sonnenkulte, die ganz Palästina umspannen, übten einen starken Druck auf das Judentum aus. Die Szene, die uns der Prophet Ezechiel von den Sonnenanbetern am Osteingang des Jahwetempels von Jerusalem berichtet[6], zeigt uns in voller Klarheit, wie Sonnenkult und Monotheismus, die Gebetsrichtung nach Osten zur aufgehenden Sonne und die Gebetsrichtung nach dem Heiligtum im Tempel auf palästinensisch-syrischem Gebiete aufeinander treffen. Man mag aber noch besonders beachten, daß der Sonnenkult dieser Nachbarstämme noch lebendig war in der Zeit, da das Christentum den Mutterboden Palästinas verließ und sich mit diesen Völkern und Stämmen religionsgeschichtlich auseinandersetzen mußte.

---

[1]) KESSLER a. a. O. 310—312.

[2]) Herodot III 8.

[3]) JOHS. HEHN, Die biblische und die babylonische Gottesidee (Leipzig 1913) 137.

[4]) Strabo XVI 26 (III 1094 Z. 20 ff. MEINEKE): „ἥλιον τιμῶσιν ἐπὶ τοῦ δώματος ἱδρυσάμενοι βωμόν, σπένδοντες ἐν αὐτῷ καθ' ἡμέραν καὶ λιβανωτίζοντες."

[5]) Philostorgios KG III 4 S. 33 Z. 1 f. BIDEZ: καὶ θύουσιν ἡλίῳ καὶ σελήνῃ καὶ δαίμοσιν ἐπιχωρίοις."

[6]) Oben S. 19.

Wenden wir uns von dem asiatischen Kulturkreis nach Ägypten, so finden wir auch hier einen stark ausgeprägten Sonnenkult. Von der Verehrung und Lobpreisung der aufgehenden Sonne reden viele Hymnen[1]. Dem Gebet zur aufgehenden Sonne entsprach natürlich auch die Richtung des Gebetes. Dies erhellt besonders aus den Inschriften der kleinen pyramidenförmigen Votivgaben, die man dem Toten mit ins Grab legte; „sie sollen es dem Toten erleichtern, die Sonne zu schauen, wenn sie aufgeht und wenn sie untergeht. Daher hat dies Abbild des Grabes zwei Türen, und in beiden kniet der Tote; auf der einen Seite betet er zur Morgensonne, auf der anderen zur Abendsonne[2]." Im Ritual der ägyptischen Religion der Spätzeit, wie sie Plutarch zur Darstellung bringt, hob sich eine dreifache Verehrung der Sonne heraus. Danach wurde in diesem Mysterienkreis der Sonne am Morgen ein Opfer gebracht von Harz, zur Mittagszeit von Myrrhe und beim Untergang von Kyphi[3]. Die Morgenandacht als die Verehrung des aufgehenden Lichtes trat am stärksten in die Erscheinung[4]. Bei einer Zauberszene, die im thessalischen Larissa spielt, läßt Apuleius von Madaura einen ägyptischen Zauberer sich nach Osten wenden, um zur aufgehenden Sonne zu beten[5].

Der Verehrung der Morgensonne im ägyptischen Kult gibt auch der Volksglaube Ausdruck, nach dem sogar die Paviane die aufgehende Sonne begrüßen sollten[6]. Selbst im Hymnus an die aufgehende Sonne werden sie als Sonnenverehrer gerühmt.

Viel Wunderbares erzählten heidnische und christliche Schriftsteller im Wetteifer von dem sagenhaften Phönix. Dieser

---

[1]) AD. ERMAN, Die ägyptische Religion[2] (Berlin 1909) 12. 79.

[2]) AD. ERMAN a. a. O. 162.

[3]) Plutarch, De Iside et Osiride 52 (II 526 BERNARDAKIS): „καὶ μὴν ἡμέρας ἑκάστης τριχῶς ἐπιθυμιῶσι τῷ ἡλίῳ, ῥητίνην μὲν ὑπὸ τὰς ἀνατολάς, σμύρναν δὲ μεσουρανοῦντι, τὸ δὲ καλούμενον κῦφι περὶ δυσμάς . . . τὸν δ' ἥλιον πᾶσι τούτοις προστρέπεσθαι καὶ θεραπεύειν οἴονται· καὶ τί δεῖ πολλὰ τοιαῦτα συνάγειν; εἰσὶ γὰρ οἱ τὸν Ὄσιριν ἄντικρυς ἥλιον εἶναι . . ."

[4]) Apuleius, Metamorph. XI 20 (I[2], 282 Z. 1 ff. HELM): *„rebus iam rite consummatis inchoatae lucis salutationibus religiosi primam nuntiantes horam perstrepunt"*.

[5]) Apuleius, Metamorph. II 28 (I[2] 48 Z. 19 ff. HELM): *„Propheta sic propitiatus herbulam quampiam ob os corporis et aliam pectori eius imponit. Tunc orientem obversus incrementa solis augusti tacitus imprecatus."*

[6]) AD. ERMAN, Die ägyptische Religion[2] (Berlin 1909) 12.

Vogel, so heißt es, komme nach der ägyptischen Sonnenstadt Heliopolis und bete vor dem Sonnenaltar nach Osten gekehrt zur aufgehenden Sonne[1], um sich dann auf dem Altar zu verbrennen und aus der Asche als neuer Phönix zu erstehen. Die griechische Buchkunst hat diese Szene sogar im Bilde festgehalten in der Physiologushandschrift der Εὐαγγελικὴ σχολὴ in Smyrna (B. 8). Die Darstellung[2] S. 32 zeigt in der Mitte eine Säule, die als Sonnenaltar auf dem Kapitell das brennende Nest zeigt, aus dem der Vogel Phönix nach rechts hin hervorschaut. Links von der Säule am Boden der Vogel noch einmal in größerer Gestalt, einen Fuß erhebend und aufwärts schauend. Rechts über dem Altar in der Höhe ist die Sonnenscheibe mit acht Strahlenbündeln, in der Scheibe der Sonnengott als Jünglingsbüste im Lockenhaar[3], die rechte Hand erhoben, die linke eine Kugel haltend. Zwar sagt der beigeschriebene Text[4] nicht ausdrücklich, daß der Phönix nach Osten hin betet, aber er wird ausdrücklich als Vorbild der Händeausbreitung zum Gebet genannt, und das Bild zeigt zur Genüge, daß die alte Überlieferung von der Gebetsrichtung nach Osten hier bildlich festgehalten ist.

Auf ägyptischem Boden entwickelte sich in hellenistischer Zeit die sog. Hermetische Religion, wie sie uns im Asclepius des Pseudo-Apuleius und im Poimandres des Hermes Trismegistos entgegentritt. Daß hier ägyptisches Ritual mit griechischer Philosophie vermengt erscheint, ist nur natürlich. Freilich möchte ich damit nicht leugnen, daß auch noch ein viel allgemeinerer Sonnenkult im Hintergrund stehen kann, die Bemerkung des Al Bîrûnî, die Hermes den Ägypter zu einem Propheten des Sabier-Sonnenkults stempelt[5], verdient doch einige Beachtung. Für das Gebetsritual geben die Hermetischen Schriften die Anweisung, nicht nur (wo möglich)

---

[1]) Didaskalie V, 7, 17 (I, 256 Z. 10 FUNK): „. . . *orat contra orientem*“. Die Apostolischen Konstitutionen V 7, 15 (I 257 Z. 10 FUNK): „. . . στὰν πρὸς ἀνατολάς, ὡς αὐτοί φασιν, τῷ ἡλίῳ προσευξάμενον.“ — Vgl. auch Lactantius, De ave Phoenice 41 f. (CSEL 27, 137 BRANDT).

[2]) Abbildung bei J. STRZYGOWSKI, Der Bilderkreis des griechischen Physiologus (Byzantinisches Archiv Heft 2 Leipzig 1899) Tafel IV.

[3]) Nicht ein Weib wie St. a. a. O. S. 20 meint.

[4]) Der Text entspricht dem bei F. LAUCHERT, Geschichte des Physiologus (Straßburg 1889) 237 f.

[5]) Oben S. 30.

unter freiem Himmel, sondern auch bei Sonnenaufgang nach Osten, um Mittag nach Süden und bei Sonnenuntergang nach Westen gekehrt zu beten[1]. Dies stimmt mit den von Plutarch[2] genannten dreifachen Opferzeiten der Osirisreligion am Morgen, Mittag und Abend zusammen; aber das Weihrauchopfer wird in der Hermetischen Religion abgelehnt[3].

An der afrikanischen Nordküste weitergehend, finden wir die Verehrung der aufgehenden Sonne auch in Karthago. Tertullian, der davon spricht[4], sagt nicht ausdrücklich, ob er unter den Sonnenverehrern Römer meint oder Eingesessene der phönizischen Kolonie Karthago. Der karthagische Baal Hammon war ein Sonnengott. Es mögen sich hier zwei religiöse Kulturen vereint haben zur Gebetsrichtung nach Osten.

Ein Gleiches mag der Fall sein für das weiter westlich anschließende Mauretanien der römischen Zeit. Wir können dies entnehmen aus Tiergeschichten, die Juba (25 v. Chr. — 22/23 n. Chr. König von Mauretanien) wahrscheinlich nach älteren Vorlagen in die griechisch-römische Welt weitergab. Aus Juba schöpfen Plinius[5] und Plutarch. Der Elefant ist das in Frage kommende Wundertier, dessen Verstand dem des Menschen am nächsten kommen soll[6]. Plinius rühmt nach älteren Schrift-

---

[1]) [Apuleius], Asclepius 41 (III 80 Z. 12 ff. THOMAS): *„De adyto vero egressi cum deum orare coepissent, in austrum respicientes — sole etenim occidente cum quis deum rogare voluerit, illuc debet intendere, sicuti et sole oriente in eum, qui subsolanus dicitur . . .“* JOSEF KROLL, Die Lehren des Hermes Trismegistos (Münster i. W. 1914) 329 A. 2 wird dem Text gerecht, wenn er sagt: „Es ist greifbar, daß hier das Dankgebet nach erfolgter Einweihung zusammengeworfen ist mit einer bestimmten Vorschrift vom Morgen- und Abendgebet.“ — Vgl. noch Hermes Trismegistos, Poimandres I 29 bei R. REITZENSTEIN, Poimandres (Leipzig 1904) 337 Z. 20 ff. (= S. 17 PARTHEY): „ὀψίας δὲ γενομένης καὶ τῆς τοῦ ἡλίου αὐγῆς ἀρχομένης δύεσθαι ὅλης ἐκέλευσα αὐτοῖς εὐχαριστεῖν τῷ θεῷ.“ — Poimandres XIII (XIV) 16 S. 345 REITZENSTEIN (= S. 124 PARTHEY): „οὕτως οὖν, ὦ τέκνον, στὰς ἐν ὑπαίθρῳ τόπῳ νότῳ ἀνέμῳ ἀποβλέπων περὶ καταφορὰν τοῦ ἡλίου δύνοντος προσκύνει ὁμοίως καὶ ἀνιόντος πρὸς ἀπηλιώτην.“

[2]) Oben S. 32 A. 3.

[3]) [Apuleius], Asclepius 41 (III 80 Z. 20 ff. THOMAS).

[4]) Siehe oben S. 20 f.

[5]) Plinius, Naturalis historia VIII 5 § 14 (II 58 Z. 17 MAYHOFF) nennt bei einer Elefantengeschichte ausdrücklich Juba.

[6]) Plinius, Naturalis historia VIII 1 § 1 (II, 55 Z. 3 ff. MAYHOFF).

stellern vom Elefanten nicht nur seine Rechtschaffenheit, Klugheit und Gerechtigkeit, sondern auch seine „Frömmigkeit gegenüber den Gestirnen und seine Verehrung von Sonne und Mond[1]". „Wie die Schriftsteller berichten," sagt Plinius, „kommen die Elefanten in den Gebirgsschluchten Mauretaniens zur Zeit des Neumondes scharenweise zu einem Fluß namens Amilo herab, reinigen sich dort feierlich und sprengen das Wasser um sich, dann grüßen sie das Gestirn und kehren in ihre Wälder zurück[2]." Unter *salutato sidere* müssen wir die Begrüßung der aufgehenden Sonne verstehen. Eine Bestätigung finden wir bei dem ebenfalls aus Juba schöpfenden Plutarch: „Auch erzählt (sc. Juba), daß die Elefanten, ohne unterrichtet zu sein, zu den Göttern beten, daß sie sich im Meere heiligen und die aufgehende Sonne verehren, wobei sie anstatt der Hand den Rüssel erheben[3]."

Die Geschichte Jubas über diese eigenartige Sonnenverehrung ist im Altertum öfters nacherzählt worden[4]. Auch Solinus[5] und Aelian (um 200)[6] berichten sie uns. Aelian leitet von dieser Sonnenverehrung die besondere Gunst der Elefanten bei Helios her. Zur Begründung führt er an, Helios habe einst im Traume dem Ptolemaios Philopator gedroht, weil dieser ihm nach dem Siege über Antiochus vier besonders große Elefanten geopfert habe[7]. Die Geschichte läßt wenigstens so viel erkennen, daß der Elefant auch im Abendland in besondere

---

[1]) Plinius, Naturalis historia VIII 1 § 1 (II, 55 Z. 7 f. MAYHOFF): *„religio quoque siderum solisque ac lunae veneratio."*

[2]) Plinius, Naturalis historia VIII 1 § 2 (II 55 Z. 8 ff. M.).

[3]) Plutarch, De sollertia animalium c. 17 (972 B = VI 46 BERNARDAKIS): „ἱστορεῖ δὲ καὶ εὐχῇ χρῆσθαι θεῶν τοὺς ἐλέφαντας ἀδιδάκτως, ἀγνιζομένους τῇ θαλάσσῃ καὶ τὸν ἥλιον ἐκφανέντα προσκυνοῦντας ὥσπερ χειρὸς ἀνασχέσει τῆς προβοσκίδος." Der Vergleich Rüssel = Hand war der antiken Naturkunde geläufig. Vgl. Plinius, Nat. historia VIII 10 § 29 (II 62 Z. 3 MAYHOFF).

[4]) Vgl. hierzu M. WELLMANN, Juba, eine Quelle des Aelian. (Hermes 27 [1892] 392 ff.).

[5]) Solinus, Collectanea rerum memorabilium 25, 2 S. 111 Z. 6—8 MOMMSEN[2]. (Von den Mauretanischen Elephanten): *„Luna nitescente gregatim amnes petunt, mox aspersi liquore solis exortum motibus quibus possunt salutant, deinde in saltus revertuntur."*

[6]) Aelian, Περὶ ζῴων 7, 44: „Τὸν ἥλιον ἀνίσχοντα προσκυνοῦσιν ἐλέφαντες, τὰς προβοσκίδας εὐθὺ τῆς ἀκτῖνος ὡς χεῖρας ἀνατείνοντες, ἔνθεν τοι καὶ τῷ θεῷ φιλοῦνται."

[7]) A. a. O. 7, 44.

Beziehung zum Sonnenkult gesetzt wurde. Zuletzt scheint dies auf indische Anschauungen zurückzugehen, nach denen der Elefant (besonders der weiße) der Sonne heilig und geweiht war. Von Alexander berichtet Philostratos, er habe einen der erbeuteten Elefanten des Inderkönigs der Sonne geopfert[1].

Es mag sein, daß geschickte Dressur mitunter dem gelehrigen Elefanten den Gebetsgestus gegen die aufgehende Sonne beigebracht hat; das gewöhnliche Volk mag jedoch oft ein wirkliches Wunderzeichen darin erblickt haben. Die Heiden standen hierin nicht höher als die Christen späterer Tage, und man denkt unwillkürlich an die Elefanten in Konstantinopel, die Johannes von Ephesus im 6. Jahrhundert den Heiden, Juden und übrigen Irrenden zur Beschämung ins Gedächtnis ruft. Die Geschichte ist auch für die Gebets-Ostung so wertvoll, daß sie hier aufgeführt werden soll. Johannes erzählt[2]: „Diese Elefanten nämlich hatte man bei dem Siege, der von Gott den Christen über das fluchwürdige Volk der Mager gegeben worden, ihnen abgenommen, und sie kamen herauf in die Hauptstadt und waren lange Zeit hindurch in derselben. Überall nun, wo sie an Kirchen vorübergingen, wendete sich der erste, der an der Spitze ging, nach Osten, neigte Kopf und Rüssel und betete an; und sogleich hob er seinen Rüssel wieder in die Höhe, bog ihn hinab, machte das Kreuzzeichen, drückte es ein[3] und ging so weiter. So erhob ihn auch der nächste und machte das Zeichen, und alle übrigen nach und nach, soviel deren waren. Das haben wir oftmals mit eigenen Augen gesehen, uns gewundert und Gott gepriesen, der sogar unvernünftigen Tieren Kenntnis des Christentums eingegeben zur Beschämung der Vernünftigen, welche das Christentum geringschätzen und die Gnade des Erlösers unseres Geschlechtes verachten.“ — Dann wird berichtet, daß sich Ähnliches im Zirkus wiederholte, die Tiere stellten sich „dem Kaiser gegenüber, neigten sich, so gut sie es konnten und soweit es ihre Natur zuließ, und beteten ihn an; und ein jeder derselben machte mit seinem Rüssel das Kreuzzeichen und bildete es dem

[1]) Vita Apollonii II 12.

[2]) II 48 bei J. M. SCHÖNFELDER, Die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus. Aus dem Syrischen übersetzt (München 1862) 87.

[3]) SCHÖNFELDER fügt bei (auf den Boden — oder sich); nur das letztere ist möglich. Der Elefant erhebt den Rüssel, biegt ihn rückwärts auf die Stirne. Vgl. auch die Zirkus-Geschichte.

Kaiser gegenüber. Da staunten und wunderten sich über sie alle dort Versammelten, daß sie wie Menschen sich des Kreuzzeichens vollkommen bedienten.“ Schon in heidnischer Zeit haben Elefanten vor dem Kaiser sich auf die Knie niedergelassen, und Schmeichler haben behauptet, daß die Tiere dies ohne Dressur getan hätten[1]. Die Christen haben die Dressur so weit vervollkommnet, daß der Elefant auch das Kreuzzeichen machte und vor den Kirchenportalen nach Osten gekehrt die Zeichen der Anbetung bekundete.

Wir haben von Palästina aus zunächst den Sonnenkult und die Gebetsrichtung nach Osten in den Ländern des südlichen Mittelmeerrandes beobachtet. Kehren wir nach dem nördlichen Palästina zurück und beginnen wir unsere Wanderung mit den nördlichen Gestaden. Daß in Syro-Phönizien der Sonnenkult heimisch war, haben wir bereits mit dem Hinweis auf Ba'albek als Mittelpunkt des Sonnenkultes ausgeführt. An den Anfang der damals für die ältesten angesehenen Völker, der Phönizier und Ägypter, hat Eusebios von Cäsarea nach einer nicht näher bezeichneten Überlieferung die göttliche Verehrung von Sonne, Mond und Gestirnen gesetzt[2]. Eusebios mag hier recht behalten[3]. Von Phönizien aus bekam die phönizische Kolonie Karthago ihren Sonnenkult. Von der syrischen Ecke aus dehnte sich schon lange Jahrhunderte v. Chr. ein Sonnenkult durch Kleinasien. In der gleichen Zeit, da Amenophis IV. (um 1400 v. Chr.) in Ägypten seine religiöse Reform durchführen und seinen Sonnenkult auf Kosten der einheimischen Religion zur Herrschaft bringen wollte, nannte sich in Kleinasien der mit Amenophis in brieflichem Verkehr stehende[4] Hethiterkönig

---

[1]) Martialis, Epigrammaton liber Nr. XVII:

Quod pius et supplex elephas te, Caesar, adorat
Hic modo qui tauro tam metuendus erat,
Non facit hoc iussus nulloque docente magistro:
Crede mihi, nostrum sentit et ille deum.

Zur Dressur vgl. noch Seneca, Ep. 85 § 41 S. 345 Z. 13 f. HENSE: *elephantum minimus Aethiops iubet subsidere in genua.*

[2]) Eusebios, Praeparatio evangelica I 6.

[3]) H. DÖRGENS, Eusebius von Cäsarea als Darsteller der phönizischen Religion. Eine Studie zur Geschichte der Apologetik (Paderborn 1915) 66 ff. mit der früheren Literatur.

[4]) Vgl. hiezu besonders F. M. TH. BÖHL, Ausgewählte Keilschrifttexte aus Boghaz-Köi in: Theologisch Tijdschrift (Leiden 1916) 160.

Šubbiluliuma „die Sonne“ und schrieb seine Herrschaft der Sonnengottheit Schamasch von der Stadt Arinna im Hethiterland zu[1]. Von da ab ist der Sonnenkult in Kleinasien nicht mehr erloschen, denn die von Osten vordringenden Völker gaben ihm stets neue Nahrung. Wenn eine Überlieferung festhält, Palamedes habe den bei einer Sonnenfinsternis ängstlich gewordenen Griechen vor Troja geraten, zur aufsteigenden Sonne zu beten und ein weißes, noch nicht angeschirrtes Füllen zu opfern[2], so gewinnt es fast den Anschein, als ob ein morgenländischer Sonnenkult (der Perser) hier einen Einfluß auf die Griechen geltend gemacht hätte. Auch der Sonnenkoloß der Insel Rhodus, der im Jahre 290 v. Chr. aufgestellt wurde, nimmt sich aus wie ein gewaltiges Sinnbild des nach dem Westen kommenden Sonnenkultes. Von dem griechischen Erzgießer Chares geschaffen, verkörperte dieser etwa 30 Meter hohe Helios die gewaltige Bedeutung des orientalischen Sonnenkultes in griechischer Form.

§ 3.

Die Gebetsrichtung zur aufgehenden Sonne im Bereiche der griechischen Kultur.

Pythagoreer, Essener und Therapeuten.

In Griechenland hatte die Verehrung der Sonne nie besondere Bedeutung erlangt[3]. Aristophanes macht geradezu die Verehrung von Sonne und Mond zum Kennzeichen der Barbaren, während die Griechen die Götter des Olymp ver-

---

[1]) Bei BÖHL a. a. O. S. 181 zu Text Nr. I Rückseite 34; ferner S. 317. DÜRR-Bonn teilt noch mit unter dem 7. I. 21: „Nicht bloß Subiluliuma von Hattusa nennt sich den „Sonnengott“, sondern sämtliche Hettiterkönige, welche in den Boghazköitexten begegnen.“

[2]) Philostratos, Heroikos X, 2: „προσήκει δὲ καὶ ἀνίσχοντι τῷ ἡλίῳ εὔχεσθαι πῶλον αὐτῷ καταθύσαντας λευκόν τε καὶ ἄνετον.“

[3]) M. P. NILSSON, Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluß der attischen (Leipzig 1906) 427. — Vgl. auch JESSEN, Helios bei PAULY-WISSOWA RE VIII 1, 62 f. Da ich über den griechischen Sonnenkult nur im Rahmen der Gebets-Ostung berichte, so sei für andere Fragen auf den reichhaltigen Aufsatz von JESSEN verwiesen.

ehren[1]. Der Scholiast wird Aristophanes wohl recht gedeutet haben, wenn er unter den Barbaren die Perser versteht, von deren Sonnen- und Mondkult Herodot berichte[2]. Auch Plato läßt in seinem Kratylos den Sokrates sagen, daß viele Barbarenvölker Sonne, Mond, Sterne und Himmel verehren, aber auch die wichtige Bemerkung beifügen, daß nach seiner Meinung dieser Sonnen- und Gestirndienst die älteste Religionsform in Griechenland gewesen sei[3]. Die Bemerkung bei Plato wurde noch im fünften Jahrhundert n. Chr. als wichtiges religionsgeschichtliches Zeugnis von dem Bischof Theodoret von Cyrus herangezogen[4] und damit die Ureinwohner von Griechenland neben Ägyptern und Phöniziern als Sonnenverehrer gekennzeichnet. Die Naturreligion des Lichtes sah Plato also nicht als einen eigentlichen Bestandteil der griechischen Religion an. Vielmehr galten die Vertreter eines derartigen Sonnenkultes nach antik griechischer Auffassung als Verleugner des hergebrachten Glaubens und wurden zu den Gottlosen (ἄθεοι) gezählt. Die Bewertung des Prodikos von Kos, den man des Atheismus beschuldigte, ist kennzeichnend dafür[5].

---

[1]) Aristophanes, Friede 406 ff. (I 39 VAN HERWERDEN).

[2]) Zu Aristophanes, Friede 410 (II 69 VAN HERWERDEN): „οἱ βάρβαροι τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην τιμῶσιν, ὡς Ἡρόδοτος (I 131) ἱστορεῖ· διὰ τοῦτο καὶ τὴν Δῆλον καὶ τὴν Ἔφεσον οὐ διελυμήναντο· ὁ μὲν γὰρ ἥλιος Ἀπόλλων ἐνενόμιστο, ἡ δὲ Ἄρτεμις σελήνη." — Die Stelle bei Herodot I 131 sagt: „θύουσι δὲ (sc. οἱ Πέρσαι) ἡλίῳ τε καὶ σελήνῃ καὶ γῇ καὶ πυρὶ καὶ ὕδατι καὶ ἀνέμοισι."

[3]) Plato, Cratylos 397 C: „φαίνονταί μοι οἱ πρῶτοι τῶν ἀνθρώπων τῶν περὶ τὴν Ἑλλάδα τούτους μόνους ἡγεῖσθαι οὕσπερ νῦν πολλοὶ τῶν βαρβάρων, ἥλιον καὶ σελήνην καὶ γῆν καὶ ἄστρα καὶ οὐρανόν."

[4]) Theodoret, Graecorum affectionum curatio III § 23 S. 74 Z. 22—75 Z. 3 RAEDER: „Ἀλλ' ἐπανέλθωμεν ἐπ' ἐκεῖνο, ὃ τούσδε ἡμῖν τοὺς λόγους γεγέννηκεν, ὅτι πρώτους θεοὺς ἐνόμισαν καὶ Αἰγύπτιοι καὶ Φοίνικες καὶ μέντοι καὶ Ἕλληνες ἥλιον καὶ σελήνην καὶ γῆν καὶ ἄστρα καὶ τἄλλα στοιχεῖα· τοῦτο γὰρ δὴ καὶ ὁ Πλάτων καὶ ὁ Σικελιώτης Διόδωρος καὶ ὁ Χαιρωνεὺς ἐδίδαξε Πλούταρχος. Als Quellen gibt RAEDER an: Eus. Pr. I 9, 1. 5. 12 (Diod. I 11. Plat. Cratyl. p. 397 C—D). III 3, 11 (Plut. de Is. et Osir. 32).

[5]) Sextus Empiricus, Adv. mathem. IX 52 (II 225 Z. 15 ff. MUTSCHMANN): Zu den ἄθεοι wird auch gezählt „Πρόδικος δὲ τὸ ὠφελοῦν τὸν βίον ὑπειλῆφθαι θεόν, ὡς ἥλιον καὶ σελήνην καὶ ποταμοὺς καὶ λίμνας καὶ λειμῶνας καὶ καρποὺς καὶ πᾶν τὸ τοιουτῶδες". Diesem griechischen Urteil folgt Cotta bei Cicero, De natura deorum I 42 § 118 (II 256 Z. 2 ff. PLASBERG). Vgl. dazu E. ROHDE, Psyche I[5] 291 A. 1.

Bei der Behandlung des Prodikos ist jedoch zu beachten, daß er die übrigen Götter leugnete und die Entstehung der Religion auf eine Vergötterung der den Menschen wohltätigen Naturerscheinungen zurückführte. So sei auch die den Menschen nützliche Sonne zum Gott geworden. Helios als Sonnengott anzunehmen in der Form wie die übrigen Götter des Olymp, lag sonst ganz im Sinne der Griechen und ihrer Religion.

Es muß nun unsere Aufmerksamkeit erregen, wie bei solchem Streit sich der Gebetsgestus zur Sonne stellte. Da überrascht es sofort, daß Plato den Sokrates nach durchwachter Nacht nach Osten gekehrt zur aufsteigenden Sonne hin beten läßt[1]. In dem mit dieser Bemerkung zusammenhängenden Text will Plato die außergewöhnliche Willenskraft des unermüdlich nach der Wahrheit forschenden Denkers zur Darstellung bringen. Das Wort von dem Morgengebet des Sokrates fließt — allerdings unter feiner Beobachtung des den Philosophen aus seinen Gedanken weckenden Sonnenlichtes — nur als Zeitbestimmung mit ein. Mit dieser Sonnenverehrung und der Gebetsrichtung nach Osten nahm Sokrates nicht nur eine ihm persönlich eigentümliche Zeremonie vor, sondern folgte einem religiösen Brauche seiner Zeit. Plato spricht ja an anderer Stelle ausdrücklich davon, daß man beim Aufgange von Sonne und Mond und bei ihrem Untergange kniefälliges Gebet und ehrfurchtsvolle Verneigung bei Griechen und Barbaren hören und sehen könne"[2]. U. v. WILAMOWITZ-MÖLLENNDORFF denkt bei den hier genannten Barbaren an die Sklaven des Hausgesindes[3].

Ob wir aber die Beobachtung nicht weiter richten müssen? Aristophanes hat bei seinen Barbaren, die die Sonne verehren, wohl an die Perser gedacht. Sophokles aber erinnert uns daran, daß im Norden von Griechenland bei den Thrakern die Sonne das am höchsten geehrte Gestirn sei[4]. Wir befinden uns im Lande des Thrakischen Sängers Orpheus, von dem eine

---

[1]) Platon, Symposion 220 d: „ὁ δὲ (sc. Σωκράτης) εἱστήκει μέχρι ἕως ἐγένετο καὶ ἥλιος ἀνέσχεν· ἔπειτα ᾤχετ' ἀπιὼν προσευξάμενος τῷ ἡλίῳ."

[2]) Platon, Leges X 887 e: „ἀνατέλλοντός τε ἡλίου καὶ σελήνης καὶ πρὸς δυσμὰς ἰόντων προκυλίσεις ἅμα καὶ προσκυνήσεις ἀκούοντές τε καὶ ὁρῶντες Ἑλλήνων τε καὶ βαρβάρων."

[3]) Platon I (Berlin 1919) 40.

[4]) Sophokles, Fragment aus Τηρεύς bei A. C. PEARSON, The Fragments of Sophocles II (Cambridge 1917) 227 Fragment 582:
"Ηλιε, φιλίπποις Θρηξὶ πρέσβιστον σέλας."

uralte schon bei Aischylos vorliegende Überlieferung sagte: „Den Dionysos ehrte er nicht, den Helios aber, den er auch Apollon nannte, hielt er für den höchsten der Götter. In der Nacht stand er auf und stieg gegen Morgen auf den Berg Paggaios, erwartete dort den Sonnenaufgang, um als Erster den Helios zu sehen[1].“ Das ist nun zwar, wie E. MAASS erkannt hat, „Orphische Spekulation, die bereits zu Aischylos' Zeit Apollon mit Helios »dem größten Gotte der Thraker« verband“[2]; aber gerade dies setzt die beherrschende Stellung des Sonnenkultes in der Thrakischen Religion voraus. Dazu stimmen nun auch die Untersuchungen von SVORONOS über die Münzen von Päonien und Mazedonien, die den Sonnenkult in der Gegend der Thrakischen Völkerschaften für die Zeit vor den Medischen Kriegen glänzend bestätigt haben[3]. Wenn im Jahre 181 v. Chr. der Mazedonierkönig Philipp auf den Hämus steigt, um dort *Iovi et Soli* je einen Altar zu errichten[4], so ist auch dies ein beredtes Zeugnis für den Sonnenkult jener Gegend, der sich stark in die christliche Zeit hinein forterhielt. Von dem Stamme der Päonier, die zwischen Wardar und Struma ihren Sitz hatten[5], berichtet Maximus von Tyrus im zweiten christlichen Jahrhundert: „Die Päonier verehren den Helios, das Päonische Bild des Helios ist ein kleiner Schild auf hoher Stange[6].“

Der Sonnenkult der Thraker ist für die Kulturgeschichte besonders bedeutungsvoll, da er m. E. durch Vermittlung der

---

[1]) Pseudo-Eratosthenes, Catasterismi 24 S. 29 Z. 8 ff. OLIVIERI (= Mythogr. gr. III, 1): „τὸν μὲν Διόνυσον οὐκ ἐτίμα, τὸν δὲ Ἥλιον μέγιστον τῶν θεῶν ἐνόμιζεν εἶναι, ὃν καὶ Ἀπόλλωνα προσηγόρευσεν· ἐπεγειρόμενός τε τῆς νυκτὸς κατὰ τὴν ἑωθινὴν ἐπὶ τὸ ὄρος τὸ καλούμενον Πάγγαιον <ἀνιὼν> προσέμενε τὰς ἀνατολάς, ἵνα ἴδῃ τὸν Ἥλιον πρῶτον· ὅθεν ὁ Διόνυσος ὀργισθεὶς αὐτῷ ἔπεμψε τὰς Βασσαρίδας, ὥς φησιν Αἰσχύλος ὁ τῶν τραγῳδιῶν ποιητής· αἵτινες αὐτὸν διέσπασαν καὶ τὰ μέλη διέρριψαν χωρὶς ἕκαστον.“

[2]) E. MAASS, Orpheus (München 1895) 156. Maaß liest in dem Sophoklestext πρέσβιστον σέβας = „das größte Verehrungswesen“ statt πρέσβιστον σέλας = „das verehrteste Gestirn“.

[3]) J. N. SVORONOS, Numismatique de la Péonie et de la Macédoine avant les guerres Médiques (Journal international d'archéologie numismatique 15 [1913] 193—280; besonders 201 ff.).

[4]) Livius 40, 22.

[5]) Vgl. die Karte bei J. N. SVORONOS a. a. O. Planche XIX.

[6]) Maximus von Tyrus II 8 S. 25 Z. 17 HOBEIN: „Παίονες σέβουσιν μὲν Ἥλιον, ἄγαλμα δὲ Ἡλίου Παιονικὸν δίσκος βραχὺς ὑπὲρ μακροῦ ξύλου.“

Orphischen Mysterien stark auf die Kultsatzungen der Pythagoreer eingewirkt hat[1]. Die Stellung des Pythagoras zur Sonne kann nicht besser ausgedrückt werden als durch eine Vergleichung mit Anaxagoras, die schon das Altertum aussprach mit den Worten:

„Anders sieht die Sonne an Pythagoras,
Anders wieder Anaxagoras;
Pythagoras sieht sie als Gott,
Anaxagoras aber als Stein."[2]

Die Auswertung dieser Auffassung in kultischer Hinsicht ergibt sich aus der bei Kaiser Mark Aurel aufbewahrten Pythagoreischen Vorschrift, „am frühen Morgen nach dem Himmel aufzuschauen, damit wir der ewigen unwandelbaren Dinge gedenken und (nach diesem Vorbilde) unser Werk vollenden in

---

[1]) Mir scheint doch recht beachtenswert, daß Hermippus, ein alexandrinischer Schriftsteller aus dem zweiten Jahrhundert v. Chr., die Behauptung aufstellte, Pythagoras habe Einrichtungen und Lehren der Juden und Thraker übernommen. Vgl. Flavius Josephus, Contra Apionem I 22 von Ἑρμίππος, ἀνὴρ περὶ πᾶσαν ἱστορίαν ἐπιμελής . . . προστίθησι μετὰ ταῦτα καὶ τάδε· „ταῦτα δ' ἔπραττε καὶ ἔλεγε τὰς Ἰουδαίων καὶ Θρᾳκῶν δόξας μιμούμενος καὶ μεταφέρων εἰς ἑαυτόν." — Besonders wichtig aber ist „ein heiliger Logos", der unter des Pythagoras Namen ging und den Pythagoras im Thrakischen Leibethroi von dem Mysterienpriester Aglaophamos in die Orphischen Mysterien einweihen läßt. Vgl. Jamblichos, De vita Pythagorica 146 S. 107 NAUCK. Ebenso erinnere man sich des viel umstrittenen Satzes bei Herodot II 81: „ὁμολογέουσι δὲ ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι, ἐοῦσι δὲ Αἰγυπτίοισι καὶ Πυθαγορείοισι." Pythagoras wird freilich mit der Weisheit der ganzen antiken Welt in Verbindung gebracht. Vgl. darüber E. ZELLER, Die Philosophie der Griechen I[5] 300 ff. E. MAASS, Orpheus (München 1895) 193 A. 34 weist hin auf Jamblichos, De vita Pythagorica 151 S. 110 f. NAUCK (sowie 14 S. 14), wo die spätere Überlieferung sagt, Pythagoras habe seine Philosophie und seinen Kult aus den Lehren der Orphiker, Ägypter, Chaldäer, Magier, aus den Mysterien von Eleusis, Imbros, Samothrake und Delos, aus den Kulten von Byblos, Tyros und Syrien, sogar aus den Lehren der Kelten und Iberer entlehnt. Vgl. eine ähnliche Ausführung bei Apuleius, Florida 15 S. 21 f. HELM. Man kann diese freilich vielfach übertriebenen Vermutungen nicht allzu leicht beiseite schieben. Die Frage muß kultgeschichtlich im weitesten Umfange in Angriff genommen werden. Einiges dazu siehe bei F. J. DÖLGER, ΙΧΘΥC II unter dem Stichwort Pythagoreismus.

[2]) Maximus von Tyrus XIX 3[d] S. 239 Z. 9 ff. HOBEIN. Vgl. hiezu DÖLGER, Die Sonne der Gerechtigkeit: LF 2 (Münster 1918) 95. 90 ff.

Ordnung, Reinheit und Aufrichtigkeit. Denn vor dem (Tages-) Gestirn gibt es kein Verborgensein[1]". Das ἄστρον am Schlusse kann nichts anderes sein als die Sonne. Von dem „allessehenden Helios" zu sprechen, war ja geläufig genug. Auch die „ewig unwandelbaren Dinge" weisen auf die Sonne. Aus alter Auffassung heraus heißt es ja beim Siraciden 27, 12: „Der Weise ist beständig gleich der Sonne, der Tor aber veränderlich wie der Mond." Die Sonne als Sinnbild der Ewigkeit liegt auch Ps. 71, 17 zugrunde. Das „früh nach dem Himmel Aufschauen" bei Mark Aurel ist danach ein Aufschauen nach der aufgehenden Sonne hin. Dazu stimmen auch die anderen Nachrichten aus Pythagoreischen Kreisen. Nach Jamblichos mußten die Pythagoreer vor Sonnenaufgang sich vom Lager erheben, um zur aufgehenden Sonne ihr Gebet verrichten zu können[2]. Zu beachten ist auch, daß nach Philostratos der Sonnenverehrer Apollonios von Tyana sich nach Pythagoreischen Lebensregeln richtet, also auch die Sonnenverehrung dort voraussetzt.

Auf den Licht- und Sonnenkult des Pythagoreismus weist die ängstliche Scheu, alles zu meiden, was irgendwie mit dem Totenkult in Zusammenhang steht. Auch sonst tritt der Sonnenkult zutage. So, wenn verlangt wird: „Einen Hahn nähre, aber töte nicht, denn er ist dem Mond und der Sonne geweiht[3]." Besonders aber ist im Zusammenhang mit der Gebetsrichtung nach der Sonne hinzuweisen auf das Pythagoreische Verbot, gegen die Sonne gekehrt oder im Angesichte der Sonne ein Bedürfnis zu verrichten[4]. Das Verbot wird zuerst von Andro-

---

[1]) Mark Aurel XI 27 S. 147 Z. 19 ff. SCHENKL: „Οἱ Πυθαγόρειοι ἔωθεν εἰς τὸν οὐρανὸν ἀφορᾶν, ἵν' ὑπομιμνησκώμεθα τῶν ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως τὸ ἑαυτῶν ἔργον διανυόντων καὶ τῆς τάξεως καὶ τῆς καθαρότητος καὶ τῆς γυμνότητος· οὐδὲν γὰρ προκάλυμμα ἄστρου."

[2]) Jamblichos, De vita Pythagorica XXXV § 256 S. 179 Z. 15 f. NAUCK: „ὁμοιοτρόπως δὲ μηδ' ἐκ τῆς κλίνης ἀνισταμένοις ὕστερον ἢ τὸν ἥλιον ἀνίσχειν, . . . ἀλλὰ τὸν μὲν παρατηρεῖν ὅπως ἀνιόντα προσεύξωνται . . ".

[3]) Jamblichos, Protrepticus 21, 17 S. 107 PISTELLI: „Ἀλεκτρυόνα τρέφε μὲν μὴ θῦε δέ· μήνῃ γὰρ καὶ ἡλίῳ καθιέρωται." Die Parallelen dazu vgl. bei F. BOEHM, De symbolis Pythagoreis (Dissertation Berlin 1905) 20 Nr. 18.

[4]) Diogenes Laertios VIII 1 § 17 S. 208 Z. 45 COBET: „πρὸς ἥλιον τετραμμένον μὴ ὀμιχεῖν." — Jamblichos, Protrepticus 21, 25 S. 107 PISTELLI: „πρὸς ἥλιον τετραμμένος μὴ οὔρει." Dazu F. BOEHM a. a. O. 52 f. Nr. 53. — J. HECKENBACH, De nuditate sacra sacrisque vinculis RVV IX 3 (Gießen 1911) 55 f.

kydes in seinem Buche „Über die Pythagoreischen Symbole“ [1] überliefert sein, ist aber viel älter; denn Hesiod hat bereits die Hausregel, es weder gegen die aufgehende noch gegen die untergehende Sonne zu tun (sondern sich umzukehren) [2]. Wir werden überhaupt bei den Pythagoreischen Lebensregeln immer stärker über Griechenland hinausblicken müssen. Wenn z. B. verlangt wird, „ohne Schuhe das Heiligtum zu betreten“, so denkt man doch unwillkürlich an den orientalischen Brauch, der dem Befehl an Moses zugrunde liegt: „Ziehe die Schuhe von deinen Füßen, denn der Ort, auf dem du stehst, ist heiliger Boden“ (Exod. 3, 5). Bei dieser überraschenden Gleichheit wird man auch bei dem anderen Gebot sofort an Deut. 23, 13 ff. denken. Ja, L. v. SCHROEDER weist uns für das Verbot πρὸς ἥλιον τετραμμένον μὴ ὀμιχεῖν noch weiter über Palästina hinaus nach Osten und stellt die Mahnung mit einem gleichen Verbot des indischen Atharvaveda zusammen [3]. Wir hätten also eine Sitte, die bei den Indogermanen und den Semiten des Ostens in gleicher Weise vorhanden war.

Diese Beobachtung ist nunmehr von besonderem Wert zur Beurteilung des Gebetsritus der jüdisch-hellenistischen Essener, die in ihrer aszetischen Lebensweise auffallende Ähnlichkeiten mit den Pythagoreern aufweisen. Flavius Josephus sagt: „Gegen die Gottheit bezeugen sie auf eine eigentümliche Art ihre Frömmigkeit. Bevor nämlich die Sonne aufgegangen ist, sprechen sie kein profanes Wort, wohl aber sprechen sie in ihrer heimatlichen Sprache zu ihr hin Gebete wie bittend, daß sie sich erheben möge [4].“ Wie DÖLLINGER schon erkannt hat [5], war danach in der Vorstellung der Essäer wie bei Philo die Sonne ein lebendiges, intelligentes Wesen. Wenn wir noch beachten, daß sie sorgfältig darüber wachten, nicht vor den Augen der Sonne ihr Bedürfnis zu verrichten, sondern sich (sitzend)

---

[1]) Jamblichos, De vita Pythagorica XXVIII § 145 S. 105 NAUCK: „βεβαιοῖ τὰ ὑπὸ Ἀνδροκύδου ἐν τῷ περὶ Πυθαγορικῶν συμβόλων . . .“

[2]) Hesiod, Ἔργα καὶ ἡμέραι 727 f. S. 249 RZACH: „μηδ' ἄντ' ἠελίου τετραμμένος ὀρθὸς ὀμιχεῖν· | αὐτὰρ ἐπεί κε δύῃ, μεμνημένος, ἕς τ' ἀνιόντα.“

[3]) L. v. SCHROEDER, Pythagoras und die Inder (Leipzig 1884) 39.

[4]) De bello judaico II 8, 5 (§ 128) (V 163 Z. 4 ff. NABER): „πρός γε μὴν τὸ θεῖον ἰδίως εὐσεβεῖς· πρὶν γὰρ ἀνασχεῖν τὸν ἥλιον οὐδὲν φθέγγονται τῶν βεβήλων, πατρίους δέ τινας εἰς αὐτὸν εὐχάς, ὥσπερ ἱκετεύοντες ἀνατεῖλαι.“ Danach auch Porphyrios, De abstinentia IV § 12 S. 335 DE RHOER.

[5]) Heidentum und Judentum (Regensburg 1857) 757.

mit dem Gewande bedeckt zu halten, „um nicht die Strahlen Gottes zu beflecken[1]“, so sehen wir, daß Flavius Josephus recht hat, wenn er die Verwandtschaft der Sekte mit der Lebensweise der Pythagoreer hervorhebt[2]. Daß aber eine unmittelbare Beeinflussung von seiten der Pythagoreer stattgefunden habe, ist damit nicht gesagt. Nach der oben gegebenen Darstellung der Sonnenkulte kann hier auch sehr wohl eine morgenländische Form des Sonnenkultes eingewirkt haben. Auf jeden Fall ist es bedeutsam, daß Plinius von den Magiern mit Hesiod zusammen ähnliche Eigentümlichkeiten berichtet[3].

In der aszetischen Lebensform mit den Essenern verwandt sind die auf ägyptischem Boden ansässigen Therapeuten[4]. Philo von Alexandrien, der uns eine Gemeinschaft am Mareotischen See südlich von Alexandrien vorführt, sagt von ihnen: „Zweimal an jedem Tage pflegen sie zu beten, am Morgen und am Abend: wenn die Sonne aufgeht, bitten sie um einen guten Tag, um den wahrhaft guten Tag, daß nämlich ihr Geist mit himmlischem Lichte erfüllt werde; wenn die Sonne untergeht, bitten sie, daß ihre Seele von der Fülle der sinnlichen Eindrücke völlig befreit, in sich selbst gekehrt, die Wahrheit zu finden vermöge[5].“ Auf den Gebetsgestus kommt Philo ge-

---

[1]) De bello judaico II 8, 9 (§ 148) (V 166 Z. 8 ff. NABER): „. . . βόθρον ὀρύττοντες βάθος ποδιαῖον τῇ σκαλίδι (τοιοῦτον γάρ ἐστι τὸ διδόμενον ὑπ' αὐτῶν ἀξινίδιον τοῖς νεοσυστάτοις) καὶ περικαλύψαντες θοἰματίῳ, ὡς μὴ τὰς αὐγὰς ὑβρίζοιεν τοῦ θεοῦ, θακεύουσιν εἰς αὐτόν, ἔπειτα τὴν ἀνορυχθεῖσαν γῆν ἐφέλκουσιν εἰς τὸν βόθρον.“ – Vgl. Hippolyt von Rom, Elenchos IX 25 § 3 S. 259 Z. 24 ff. WENDLAND. — Porphyrios, De abstinentia IV 13.

[2]) Antiquitates XV 10, 4 (III 375 Z. 6 ff. NABER): „. . . . οἱ παρ' ἡμῖν Ἐσσαῖοι καλούμενοι. Γένος δὲ τοῦτ' ἔστιν διαίτῃ χρώμενον τῇ παρ' Ἕλλησιν ὑπὸ Πυθαγόρου καταδεδειγμένῃ.“

[3]) Plinius, Naturalis historia XXVIII 6 § 69 (IV 299 Z. 18 ff. MAYHOFF): „*Magi vetant eius causa contra solem lunamque nudari aut umbram cuiusquam ab ipso respergi. Hesiodus iuxta obstantia reddi suadet, ne deum aliquem nudatio offendat.*“

[4]) Vgl. hiezu JOS. FELTEN, Neutestamentliche Zeitgeschichte I. Band (Regensburg 1910) 401—409.

[5]) Philo, De vita contemplativa 3 § 27 (VI 53 COHN-REITER): „δὶς δὲ καθ' ἑκάστην ἡμέραν εἰώθασιν εὔχεσθαι, περὶ τὴν ἕω καὶ περὶ τὴν ἑσπέραν, ἡλίου μὲν ἀνίσχοντος εὐημερίαν αἰτούμενοι τὴν ὄντως εὐημερίαν, φωτὸς οὐρανίου τὴν διάνοιαν αὐτῶν ἀναπλησθῆναι, δυομένου δὲ ὑπὲρ τοῦ τὴν ψυχὴν τοῦ τῶν αἰσθήσεων καὶ αἰσθητῶν ὄχλου παντελῶς ἐπικουφισθεῖσαν, ἐν τῷ ἑαυτῆς συνεδρίῳ καὶ βουλευτηρίῳ γενομένην, ἀλήθειαν ἰχνηλατεῖν.“

legentlich der großen Nachtfeier (παννυχίς) am 50. Tage (Pfingsten?) zu sprechen. Wenn die Nacht zu Ende geht, „stehen sie das Gesicht und den ganzen Körper nach Osten gewendet und, sobald sie die Sonne aufgehen sehen, erheben sie die Hände zum Himmel und bitten um einen guten Tag, um Wahrheit und klare Erkenntnis[1]". Diese Gebetsostung gehört selbstverständlich nicht nur zum Abschluß der großen Vigil, sondern auch zur Übung des täglichen Morgengebetes, wie man aus dem Vergleich mit der vorher gegebenen Tagesregel erschließen kann.

Da der Neuplatonismus in ganz besonderer Weise den Licht- und Sonnenkult pflegte, so ist es begreiflich, daß auch bei ihm die Gebetsrichtung nach der Sonne Eingang fand. Wenn wir von dem Neuplatoniker Proklos auf die ganze Schule schließen dürfen, hatte sich hier eine täglich dreimalige Sonnenverehrung durchgesetzt. Von Proklos rühmt nämlich Marinos das unermüdliche Studium und unablässige Gebet, daß er in Nachtwachen Gott verehrte und der Sonne bei Aufgang, Mittagshöhe und Untergang seine Anbetung darbrachte[2]. Am wichtigsten scheint dabei das Gebet am Morgen und Abend gewesen zu sein, denn Kaiser Julian hält im Gebetsleben der heidnischen Priester wenigstens ein dreimaliges Beten oder Singen der Götterhymnen für erwünscht, das Gebet am Morgen und Abend aber für unerläßlich[3]. Das letzte ist eine Bestimmung, die uns soeben auch im Kreise der ägyptischen Therapeuten begegnet ist. Nach dem Zeugnis des Libanios hat ja auch der Kaiser selbst am Morgen und Abend sein Opfer dargebracht[4].

---

[1]) Philo, De vita contemplativa 11 § 89 (VI 70 COHN-REITER): „. . . τάς τε ὄψεις καὶ ὅλον τὸ σῶμα πρὸς τὴν ἕω στάντες, ἐπὰν θεάσωνται τὸν ἥλιον ἀνίσχοντα, τὰς χεῖρας ἀνατείναντες εἰς οὐρανὸν εὐημερίαν καὶ ἀλήθειαν ἐπεύχονται καὶ ὀξυωπίαν λογισμοῦ."

[2]) Marinus, Vita Procli 22: „καὶ ταῦτα πάντα μετὰ τὴν νυκτερινὴν ἐκείνην καὶ ἄγρυπνον θρησκείαν, μετὰ τὸ προσκυνῆσαι ἥλιον ἀνίσχοντα, μεσουρανοῦντά τε καὶ ἐπὶ δύσιν ἰόντα."

[3]) Julian, Fragmentum epistolae S. 387 Z. 8 HERTLEIN: „ταῦτά γε [τε verbessert H. Usener, Götternamen S. 486] ἄξιον ἐπιτηδεύειν καὶ εὔχεσθαι πολλάκις τοῖς θεοῖς ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ, μάλιστα μὲν τρὶς τῆς ἡμέρας, εἰ δὲ μή, πάντως ὄρθρον τε καὶ δείλης."

[4]) Libanios XII 80 (II 37 f. FÖRSTER): „αἵματι μὲν δεχόμενος ἀνίσχοντα τὸν θεόν, αἵματι δὲ παραπέμπων εἰς δύσιν."

Die Sitte, sich beim Gebete nach dem Stande der Sonne zu kehren, ist auch vom antiken Zauber übernommen worden. Ausdrücklich gibt der um das Jahr 300 n. Chr. auf Grund älterer Formulare zusammengestellte große Pariser Zauberpapyrus die Anweisung: „Erhebe die Hände zum Himmel gegen die Strahlen der Sonne und sprich[1].“ Noch klarer verlangt ein Sonnenzauber des Leidener Papyrus J 395, daß der Zauberer beim Sprechen der Formel sich nach Osten kehre, die Sonne als den Herrn des Lebens anrufe, um damit für alles Mögliche Erfolg zu erzielen[2]. Es darf hier auch hingewiesen werden auf den Demotischen Zauberpapyrus von London und Leiden (3. Jahrh. n. Chr.), in dem zur richtigen Ausführung der Hydromantie verlangt wird, der als Medium dienende Knabe solle das Gesicht nach Osten kehren[3]. Es ist zwar beim Zauber oft mit absonderlichen Einfällen zu rechnen, und manchmal wird es ein vergebliches Bemühen sein, den tieferen Grund einer Zauberhandlung aufzuspüren. Hier aber scheint die Zauberliturgie einem religiösen Brauch der Zeit gefolgt zu sein. Um seine Handlung mit mehr Feierlichkeit zu umgeben, ahmte der Zauberer den Priester nach, auch in der Ostung des Gebets.

---

[1]) Bei AD. ABT, Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei (RVV IV, 2 [Gießen 1908] 167) (von Abt nach Photographie überprüft): „τὰς χεῖρας ἀνατείνας εἰς οὐρανὸν πρὸς τὰς τοῦ ἡλίου ἀκτῖνας λέγε τὸν λόγον $\overline{\zeta}$ . . .“

[2]) Nach der Lesung von A. DIETERICH, Abraxas (Leipzig 1891) 188 f. Ich gebe den ganzen Text, weil er uns auch anderwärts vielfach begegnen wird: „ἡλίου δεῖξις· λέγε πρὸς ἀνατολάς· ‚ἐγώ εἰμι ὁ ἐπὶ τῶν δύο χερουβείν, ἀνὰ μέσον τῶν δύο φύσεων πόλου καὶ γῆς, ἡλίου τε καὶ σελήνης, φωτὸς καὶ σκότους, νυκτὸς καὶ ἡμέρας, ποταμῶν καὶ θαλάσσης, φάνηθί μοι, ὁ ἀρχάγγελος τῶν ὑπὸ τὸν κόσμον, αὐθέντα ἥλιε, ὁ ὑπ' αὐτὸν τὸν ἕνα καὶ μόνον τεταγμένος, προστάσσει σοι ὁ ἀεὶ καὶ μόνος‘. λέγε τὸ ὄνομα. ἐὰν δὲ σκυθρωπὸς φανῇ, λέγε· δὸς ἡμέραν, δὸς ὥραν, δὸς μῆνα, δὸς ἐνιαυτόν, κύριε τῆς ζωῆς.“ Vgl. S. 193 Z. 5 ff. wiederholt als ὁ λόγος πρὸς τὸν ἥλιον . . . φάνηθί μοι ἀρχάγγελε τοῦ θεοῦ . . . Dann die Verwendung des Zaubers „τούτῳ δὲ τῷ λόγῳ ποίει πρὸς τὸν ἥλιον χαριτήσια, ἀγωγάς, ὀνειροπομπά, ὀνειραιτητά, ἡλίου δεῖξιν, ἐπιτευκτικά, νικητικὰ καὶ πάντα ἁπλῶς“.

[3]) 21, 9 nach The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden ed. by GRIFFITH and THOMPSON (London 1904) zitiert von BOEHM bei PAULY-WISSOWA RE IX 1, 81. — Vgl. noch Pap. Par. 88 ff.: „προκωδωνίσας παῖδα στῆσον καταντικρὺ τοῦ ἡλίου.“ Bei AD. ABT, Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei (RVV IV, 2 [Gießen 1908] 190).

§ 4.

Die Gebetsrichtung nach Osten in der Kultur der Römer.

Die Gebets-Ostung losgelöst vom Sonnenkult.

Wie bei den Griechen[1], so war es auch bei den Römern[2] zu einem Satze der Religionsgeschichte geworden, daß die Völker an den Rändern des Römerreiches fast insgesamt dem Sonnenkult gehuldigt hätten. Nur von einem Volke erzählten sich seit Herodot die Griechen[3] und davon abhängig die Römer[4] mit Verwunderung, daß sie die Sonne bei ihrem Aufgang nicht begrüßten, sondern bei ihrem Erscheinen am Osthimmel vielmehr schreckliche Drohungen, Schmähungen und Verwünschungen ausstießen: es war der Äthiopenstamm der Ataranten (Atlanten). Bei diesen Nachrichten, zu denen nur Plinius ein *si credimus* beisetzt, mag immerhin das Bedenken naheliegen, ob die Berichterstatter nicht einen Stammesgestus mißdeutet haben; ich weise hier nur kurz hin auf die antike Götterdrohung, die sich als Gebetszwang im alten Ägypten auch an die Sonne richtete. Auch machte mich P. KÜCHES C. Sp. S. bei der Hinlenkung auf diese Frage aufmerksam, daß am Kilimandscharo (Ostafrika) die Neger vom Stamme der Wa-Dschaga, wenn sie am Morgen aus der Hütte kommen, dreimal in der Richtung der Sonne aus-

---

[1]) JESSEN, Helios bei PAULY-WISSOWA RE VIII 1, 70 über nichtgriechische Kulte des Helios.

[2]) G. WISSOWA, Interpretatio Romana. Römische Götter im Barbarenlande. Archiv für Religionswissenschaft 19 (1918) 14 f.

[3]) Herodot, IV 184: „οὗτοι τῷ ἡλίῳ ὑπερβάλλοντι καταρῶνται καὶ πρὸς τούτοισι πάντα τὰ αἰσχρὰ λοιδορέονται, ὅτι σφέας καίων ἐπιτρίβει, αὐτούς τε τοὺς ἀνθρώπους καὶ τὴν χώρην αὐτῶν." — Diodor Siculus, Biblioth. hist. III 8: „ὀλίγοι δὲ τῶν Αἰθιόπων καθόλου θεοὺς οὐ νομίζουσιν εἶναι· διὸ καὶ τὸν ἥλιον ὡς πολεμιώτατον ὄντα κατὰ τὰς ἀνατολὰς βλασφημήσαντες, φεύγουσι πρὸς ἐλώδεις τῶν τόπων." — Strabo XVII 2 § 3 (III 1147 MEINEKE): „τῶν δὲ πρὸς τῇ διακεκαυμένῃ τινὲς καὶ ἄθεοι νομίζονται, οὓς γε καὶ τὸν ἥλιόν φασιν ἐχθαίρειν καὶ κακῶς λέγειν ἐπειδὰν προσδίδωσιν ἀνίσχοντα, ὡς καίοντα καὶ πολεμοῦντα αὐτοῖς, καταφεύγειν τε εἰς τὰ ἕλη." — Stobaios, Ἐκλογῶν IV 2 Περὶ νόμων καὶ ἐθῶν (II 158 Z 20—159 Z. 1 HENSE): „Ἀτάραντες Λίβυες ὀνόματα οὐκ ἔχουσιν. ἡλίῳ δὲ ἀνίσχοντι λοιδοροῦνται ὡς πολλὰ κακὰ φήναντι."

[4]) Pomponius Mela, De chorographia I 43 S. 14 Z. 6 ff. PARTHEY: *„ex his qui ultra deserta esse memorantur Atlantes solem*

spucken, was seiner Meinung nach nicht als Zeichen der Verachtung, sondern als religiöse Zeremonie (Verehrung) betrachtet werde. Dies würde zu einer anderen sprachgeschichtlichen Beobachtung von P. H. SKOLASTER P. S. M. stimmen, der in der Gumbasprache (Kamerun) für „ausspucken" und „segnen" das gleiche Wort feststellen *(matelli)*, und als kultur- und religionsgeschichtlichen Beleg die Tatsache anführen konnte, daß der sterbende Negervater seinem Sohne seine Wünsche übermittele, indem er ihn dabei anspucke. Es wäre also immerhin denkbar, daß die antiken Berichterstatter einen solchen Gestus beobachtet und aus ihrem Kulturkreis heraus mißverstanden hätten. Ein abschließendes Urteil läßt sich zurzeit nicht gewinnen.

Jedenfalls war für Griechen und Römer eine solche Behandlung der aufgehenden Sonne der Ausdruck völliger Entartung und Gottlosigkeit. Die Äußerungen der Antike sind bezeichnend für Griechen und Römer, denn sie bezeugen, daß für sie die Begrüßung der aufgehenden Sonne das Gewöhnliche war. Für die Römer klang es ja wie eine Mahnung aus der Naturgeschichte, wenn man hinwies auf „das Wunder der Pflanze Heliotropium", die eine solche Liebe zur Sonne bekunde, daß sie selbst an nebligen Tagen von Stunde zu Stunde dem Kreislauf der Sonne folge[1].

---

exsecrantur et dum oritur et dum occidit ut ipsis agrisque pestiferum". — Plinius, Nat. hist. V 8 § 45 (I 378 Z. 17f. MAYHOFF): *„Atlantes degeneres sunt humani ritus, si credimus. Nam neque nominum ullorum inter ipsos appellatio est et solem orientem occidentemque dira inprecatione contuentur ut exitialem ipsis agrisque . . ."* — Solinus, Collectanea rerum memorabilium 31, 2 S. 136 Z. 16 ff. MOMMSEN[2]: *„Ex his Atlantes ab humano ritu prorsus exulant. Nulli proprium vocabulum, nulli speciale nomen. Diris solis ortus excipiunt, diris occasus prosequuntur ustique torrentis plagae sidere oderunt deum lucis".* — Martianus Capella VI § 673 S. 232 Z. 17—19 EYSSENHARDT: *„(inter solitudines degunt) Atlantes, qui neque ulla inter se nomina habent et Soli inprecantur, quod eos cum messibus semper amburat."*

[1]) Plinius, Nat. hist. XXII 21 § 57 (III 457f. MAYHOFF): *„Heliotropii miraculum saepius diximus cum sole sese circumagentis etiam nubilo die; tantus sideris amor ist."* — Vgl. Nat. hist. II 41 § 109 (I 165 Z. 18 ff. MAYHOFF): *„miretur hoc qui non observet cotidiano experimento, herbam unam, quae vocatur heliotropium, abeuntem solem intueri semper omnibusque horis cum eo verti, vel nubilo obumbrante."* — Nat. hist. XVIII 27 § 252 (III 213 MAYHOFF): *„Dedi tibi herbas horarum indices et, ut ne sole quidem oculos tuos a terra avoces,*

25,786

Die Gebetsrichtung nach Osten lag auch für die Römer[1] nahe, wenn das Gebet mit dem aufwachenden Morgen und dem Sonnenaufgang zusammenfiel. Dies ist z. B. der Fall in einer Schilderung aus der Zeit des Kaisers Vespasian (69—79 n. Chr.) bei Valerius Flaccus. Der Priester befiehlt hier, die Opfertiere zuzurichten, dann „die Hände zur Scheibe des aufsteigenden Phöbus emporzuheben und sich zur Erde niederzuwerfen[2]".

Die Richtung nach Osten war aber in der römischen Liturgie selbst dann üblich, wenn die Opferzeit auch nicht gerade mit dem Aufgang der Sonne zusammenfiel. Vor allem ist hier eine Zeremonie im Kollegium der römischen Arvalbrüder in Betracht zu ziehen. Dieses Kollegium, das sich zur besonderen Verehrung der Dea Dia zusammenfand, um den Segen der Feldfrüchte zu erflehen, gab jedes Jahr am Anfang des Januar die Tage kund, an denen im Monat Mai das Fest ihrer Göttin im Tempel an der Portuensischen Straße gefeiert werden sollte[3]. Seit der Regierung des Kaisers Vespasian geschah diese öffentliche Verkündigung auf dem Forum am Tempel der Concordia. Der Bericht darüber ist in den *Acta fratrum Arvalium* noch erhalten. Für die Jahre 91, 101, 105, 117, 139, 155, 183 und 186 n. Chr. bietet er eine gewisse Regelmäßigkeit; ich nehme als Typus die Festverkündigung vom Jahr 91. Der Text lautet:

---

heliotropium ac lupinum circumaguntur cum illo." — Dioskurides, De materia medica IV 190 (II 338 Z. 5 f. WELLMANN): „ἡλιοτρόπιον δὲ ἐκ τοῦ συμπεριτρέπεσθαι τὰ φύλλα τῇ τοῦ ἡλίου κλίσει." Vgl. noch die Hygromanteia Salomonis in Cod. Monac. graec. 70 in Catal. Cod. astrol. graec. VIII 2 (Bruxelles 1911) 163 Z. 31—33 HEEG: „Τὸ βότανον τοῦ Ἡλίου καλεῖται ἡλιοσκόπος, παρὰ δὲ Ἰταλοῖς τζιρασόλεμ *(= girasole)*· ἐπειδὴ ἔνθα ἐστὶν ὁ Ἥλιος, κλίνει τὰς κορυφὰς αὐτοῦ, δι' οὗ ἡλιοσκόπος καλεῖται."

[1]) Die meisten Zeugnisse über die Gebetsrichtung nach Osten im religiösen Leben der Römer sind zusammengestellt bei B. BRISSON, De formulis et solennibus populi romani verbis libri VIII. Ex recensione F. C. Conradi (Francoforti et Lipsiae 1755) 34 f. = Lib. I 61. Die Stellen sind wiederholt bei G. APPEL, De Romanorum precationibus (RVV VII 2, 197 f.).

[2]) Valerius Flaccus, Argonauticon III 437 f. S. 70 KRAMER:
„imperat, hinc alte Phoebi surgentis ad orbem
ferre manus totisque simul procumbere campis."

[3]) Zum Kult vgl. WISSOWA, Arvales fratres bei Pauly-Wissowa RE II 2, 1463—1486; ferner G. WISSOWA, Religion und Kultus der Römer[2] (München 1912) 561 ff.

Isdem co(n)s(ulibus) VII idus Januar(ias)
in pronao aedis Concordiae fratres Arvales sacrificium deae Diae indixerunt magisterio (altero) L. Verati Quadrati.
In pronao aedis Concordiae L. Veratius Quadratus magister fratrum Arvalium manibus lautis velato capite sub divo, columine contra orientem, deae Diae cum collegis sacrificium indixerunt:
quod bonum faustum felix fortunatum salutareque sit imp(eratori) Caesari Domitiano Aug(usto) Germanico pontif(ici) maxsimo et Domitiae Augustae coniugi eius totique domui eorum, populo Romano Quiritibus fratribusque Arvalibus mihique,
sacrificium deae Diae hoc anno erit a(nte) d(iem) XVI k(alendas) Jun(ias) domo, a(nte) d(iem) XIIII k(alendas) Junias in luco et domo, a(nte) d(iem) XIII k(alendas) Jun(ias) domo[1].

Der Magister der Arvalbrüder stand also im Freien vor der Mitte der Tempelfront nach dem Forum zu. Da der Pronaos nach Osten schaute[2], so mußte ganz naturgemäß der Magister bei der Festtagsverkündigung nach dem Volke zu, d. h. nach Osten blicken. Es könnte also die Richtung von hier aus betrachtet eine zufällige sein. Doch ist zu bedenken, daß die Akten vom Jahre 183 und 186 das Wort *contra orientem* vor *sub divo* unmittelbar nach *velato capite* stellen. Wir haben drei Zeremonien durchaus religiöser Natur: der Magister wäscht die Hände, verhüllt das Haupt, d. h. zieht den rückwärtigen Zipfel seines Gewandes (Kapuze) über den Kopf und spricht nach Osten gekehrt den Wunsch. Osten ist die Glücksseite und Götterseite: dorthin wird also das *„quod bonum faustum felix fortunatum salutareque sit“* gesprochen. Dieser Wunsch ist als eigentliches Bittgebet mit den Zeremonien des Gebetes umkleidet — und dazu gehört auch die Richtung nach Osten.

---

[1]) Acta fratrum Arvalium quae supersunt restituit et illustravit GUIL. HENZEN (Berolini 1874) CXXX Z. 25—36 = CIL VI, 1, 2068; auch die anderen einschlägigen Texte seien der leichteren Kontrolle wegen in beiden Ausgaben angeführt:

a. 101 = Acta CXXXIX f. = CIL VI, 1, 2074.
a. 105 = Acta CXLV = CIL VI, 1, 2075.
a. 117 = Acta CXLVIII = CIL VI, 1, 2076.
a. 139 = Acta CLXVI = CIL VI, 1, 2084.
a. 155 = Acta CLXIX = CIL VI, 1, 2086.
a. 183 = Acta CLXXXV = CIL VI, 1, 2099.
a. 186 = Acta CXC = CIL VI, 1, 2100.

[2]) Vgl. den Plan bei O. RICHTER, Topographie der Stadt Rom[2] (München 1901) Tafel 10.

Hiezu stimmt, daß auch Ovid das Gebet und Gelübde der Parilienfeier nach Osten hin sprechen läßt[1]. Man wird auch eine Stelle bei Livius anführen dürfen, nach der der Augur den Norden links, den Süden rechts nennt, also nach Osten gekehrt das Glückszeichen sucht (und nach Osten gekehrt betet)[2].

Wir haben in diesen Fällen die wichtige Tatsache, daß in der religiösen Kultur Roms die Gebetsrichtung nach Osten sich durchsetzte, auch losgelöst vom eigentlichen Sonnenkult und ohne Rücksicht auf das Gebet zur Zeit des Sonnenaufgangs. Diese Tatsache läßt sich auch anderwärts belegen. In Vergils Aeneis VIII 67 f. steht: „Nacht und Schlaf hatten Aeneas verlassen. Er erhebt sich und, aufblickend zum emporsteigenden Licht der himmlischen Sonne, schöpft er nach (heiligem) Brauch mit hohlen Händen Wasser vom Fluß und spricht zum Himmel gewandt dieses Gebet[3]." Hier trifft Morgengebet und Richtung zum Sonnenaufgang zusammen, aber es ist bedeutsam, daß die Anrede des Gebetes nicht an die Sonne gerichtet ist. Aeneis XII 172 f. heißt es, daß Aeneas und Latinus vor dem Abschluß ihres Bündnisses die Augen zur aufsteigenden Sonne richten und so Spelt und Salz auf die Opfertiere streuen[4]. Zu dieser Darstellung bringt nun Servius in seinem Kommentar die wichtige Bemerkung: „(Der Dichter) wollte nicht sagen, daß die Sonne jetzt aufgehe, es war ja längst Tag, sondern er folgte der Zeremonialordnung, so daß er von dem, der sich zum Beten anschickte, sagte, er schaue nach Osten[5]." Die Richtigkeit der

---

[1]) Ovid, Fastorum IV 775—778:

Quae precor, eveniant, et nos faciamus ad annum
Pastorum dominae grandia liba Pali.
His dea placanda est: haec tu conversus ad ortus
Dic quater, et vivo perlue rore manus.

[2]) Livius I 18, 7: *„inde ubi prospectu in urbem agrumque capto deos precatus regiones ab oriente ad occasum determinavit, dextras ad meridiem partes, laevas ad septentrionem esse dixit . . ."*

[3]) Vergil, Aeneis VIII 67 f.:

„. . . nox Aenean somnusque reliquit.
Surgit et aetherii spectans orientia solis
lumina . . ."

[4]) Vergil, Aeneis XII 172 ff.:

„illi ad surgentem conversi lumina solem
dant fruges manibus salsas . . ."

[5]) Servius, Comm. in Verg. Aen. XII 172 (II 596 THILO): *„‚Illi ad surgentem' non utique nunc solem surgentem dixit: iamdudum*

Ausdeutung des Vergiltextes steht dahin. Aber aus dem Servius-Kommentar erhellt deutlich, daß die Gebetsrichtung nach Osten für die antik-heidnische Kultur des vierten Jahrhunderts eine geläufige Zeremonie war, die einer *disciplina caerimoniarum* entsprach. Gleichzeitig bezeugt der gallische Redner Latinius Pacatus Drepanius, daß man bei der Verrichtung göttlicher Handlungen das Gesicht nach der Himmelsgegend richtet, wo das Licht seinen Anfang nimmt[1].

Wie der Zusammenhang erkennen läßt, denkt Pacatus zunächst an einen Akt des *auspicium*. Aber dies war ja ein Segensgebet um ein glückliches Zeichen. Deshalb wandte es sich nach dem eigentlichen Glückssinnbild, der aufgehenden Sonne, zu. Der Osthimmel ist zugleich die Götterheimat, und von dorther erwartet der Zeichendeuter das vorbedeutende Ereignis. Daß es günstig sein möge, ist dabei das stillschweigende oder auch ausgesprochene Gebet des Veranstalters und der Teilnehmer, die mit Furcht und Zittern den Ausgang erwarten. Zauber, Zeichendeutung und Gebet können dabei ineinander übergehen. Dies tritt bereits für das vierte Jahrhundert v. Chr. klar zutage im Pflanzenbuch des Theophrast. Es ist die Rede von dem schwarzen Elleboros, auch Melampodion (Nießwurz) genannt, der mit feierlichem Gebet und unter Beschwörungen zur Entsühnung der Häuser und Segnung der Tiere verwendet wurde[2]. Natürlich hat der Zauberer die Wirkungskraft der Pflanze noch durch religiöse Zubereitungen zu erhöhen gesucht, und zwar schon beim Ausgraben. Theophrast berichtet: „Man zieht um den schwarzen Elleboros einen Kreis und schneidet ihn ab, wobei man gegen Osten steht und betet. Man muß aber den Adler beobachten zur rechten und linken Seite; wenn näm-

---

enim dies erat: sed disciplinam caerimoniarum secutus est, ut orientem spectare diceret eum qui esset precaturus.“

[1]) Latinius Pacatus Drepanius, Panegyricus Theodosio Augusto 3, 1. 2 S. 91 Z. 17—23 BAEHRENS[2]: *„Det[e] igitur mihi sermonis huius auspicium ille felicitatis publicae auspex dies qui te primus inauguravit imperio. Nam ut divinis rebus operantes in eam caeli plagam ora convertimus a qua lucis exordium est, sic ego vota verborum quae olim nuncupaveram soluturus id oratione mea tempus adspiciam, quo Romana lux coepit.*“

[2]) Theophrast, Geschichte der Pflanzen IX 10 § 4 (I 243 WIMMER); wiederholt bei Plinius, Nat. hist. XXV 5 § 49 (IV 132 Z. 14—16 MAYHOFF).

lich der Adler nahe herankommt, so bedeutet dies für die Wurzelschneider die Gefahr, daß sie noch im gleichen Jahre sterben müssen[1]." Die Bemerkung wurde mitsamt dem Hinweis auf das nach Osten gerichtete Gebet von Plinius in die römische Kultur, oder sagen wir besser in das römische Zauberritual hinübergegeben[2].

Mit der Bemerkung des Plinius berührt sich aufs engste, was Marcellus Empiricus um 400 aus Zauber und Volksmedizin vorbringt. Er gibt gegen Augenleiden diese Anweisung: „Willst du das ganze Jahr hindurch von Augenleiden frei sein . . . so zerstoße die Steine von drei Kirschen, wickle es in ein Linnentuch aus Gades und gebrauche es als Schutzmittel, nachdem du vorher gegen die aufgehende Sonne zu das Gelübde gemacht hast, daß du in diesem Jahre keine Kirschen essen werdest[3]." Um während des künftigen Jahres vor Augenentzündung bewahrt zu bleiben, wird ferner die Anweisung gegeben, am ersten Sonntag des Jahres, der mit den Kalenden zusammenfällt, und den zwei darauf folgenden Sonntagen, in der ersten und achten Stunde, d. h. nach astrologischer Lehre der Antike, in den der Sonne geweihten Stunden die Augen mit einer dünnen Salbe zu bestreichen, dann möge man gegen Osten gekehrt Gott bitten, in diesem Jahre doch kein Augenleiden zuzulassen[4]. Marcellus Empiricus war Christ und als *magister*

---

[1]) Theophrast, Geschichte der Pflanzen IX 8 § 8 (I 240 WIMMER): „περιγράφειν δὲ καὶ τὸν ἐλλέβορον τὸν μέλανα καὶ τέμνειν ἱστάμενον πρὸς ἕω καὶ κατευχόμενον."

[2]) Plinius, Nat. hist. XXV 5 § 49. 50 (IV 132 Z. 14—21 MAYHOFF).

[3]) Marcellus, De medicamentis VIII 27 S. 66 Z. 13 f. HELMREICH: *„. . . voto prius facto contra solem orientem, quod eo anno cerasia non sis manducaturus."*

[4]) Marcellus, De medicamentis VIII 29 S. 66 Z. 17—23 HELMREICH: *„Vitandae perpetuo lippitudinis gratia observa, ut a Kal. Jan. eo tempore, quo Kal. solis die fuerint, etiam hora prima vel octava et deinceps alio die solis et tertio solis die similiter collyrio tenui inungaris, tum conversus ad orientem rogabis deum, ut eo anno dolere oculos tuos non sinat."* Zu dieser und der vorausgehenden Stelle vgl. R. HEIM, Incantamenta magica graeca latina (Lipsiae 1892) 475 Nr. 36 und 35. Zum Sonntag im Zauber vgl. noch Testamentum Salomonis VI, 10 S. 28* Z. 2—4 COWN: ἐὰν δὲ καθαρὸς ὢν ἅψῃς (sc. λύχνους ἑπτὰ) ὄρθρου ἐν ἡλίου ἡμέρᾳ (so zu lesen statt ἡλίῳ ἡμέρας bei C.) ὄψεις τοὺς δράκοντας τοὺς ἐπουρανίους πῶς εἱλοῦνται καὶ σύρουσι τὸ ἅρμα τοῦ ἡλίου.

officiorum hoher Würdenträger bei Kaiser Theodosius I. Aber es gilt, was JACOB GRIMM in seiner Abhandlung über Marcellus niederschrieb[1]: „Neben dem öffentlichen Glauben waltete noch ein häuslicher Aberglaube, der mit den überlieferten Mitteln Fieber zu segnen und Wunden zu heilen fortfuhr.“ So wird eben die medizinisch wertlose Arbeit des Marcellus[2] auch die Gebetsrichtung nach Osten hier aus seinen heidnisch-römischen Zauberbüchern übernommen haben. Die auffallende Übereinstimmung mit Plinius legt dies nahe. Da aber Marcellus in seiner zweiten Zauberanweisung so stark die Sonnentage und die Sonnenstunden hervorhebt, so gewinnt es den Anschein, daß seine heidnische Vorlage in diesem Falle auch die Gebets-Ostung mit der Sonne in Zusammenhang gebracht hatte. Ich möchte deshalb auf einen überraschend ähnlichen Zauber im Pseudo-Plinius des Codex St. Galli 751 (saec. IX) hinweisen, den R. HEIM in einem Exzerpt wiedergegeben hat. Hier heißt es: „Zur Heilung der Krankheit *syringium* (= Fistel) sage die unten geschriebenen Worte, steige rein und frei von aller Makel auf einen Berg und sprich so mit ausgestreckter Hand dreimal so: »Unbesiegte Sonne *(Sol invicte)*, ich beschwöre dich bei dem allmächtigen Herrn, dem Schöpfer der Welt, der du beim Aufgang den Tag erleuchtest und beim Untergang endigst, was auch meine Wunde sein mag, Syringium, Fistel oder Geschwür, daß du mich heilest und gesund machest — und ich schwöre (dafür), alle Tage meines Lebens nie mehr Rindfleisch zu essen.« Wenn er dies verrichtet hat, kehre er auf einer anderen Seite in sein Haus zurück, ohne jedoch dabei sich rückwärts umzusehen[3].“ Die Anweisung verlangt als Voraussetzung den Aufstieg zum Berg vor Sonnenaufgang. Wenn wir dies auch nicht durch die in dem Kodex so häufige Zauberbestimmung

---

[1]) J. GRIMM, Über Marcellus Burdigalensis (Abhandlungen der Kgl. Akad. d. Wiss. zu Berlin: Philol. und hist. Abhandlungen aus dem Jahre 1847 [Berlin 1849] 430).

[2]) Die medizinische Beurteilung von J. PAGEL in M. NEUBURGER-J. PAGEL, Handbuch der Geschichte der Medizin I (Jena 1902) 623.

[3]) Pseudo-Plinius, Medicina Plinii II 45 (= Cod. St. Galli 751 p. 249 l. 14) bei R. HEIM, Incantamenta magica graeca latina (Lipsiae 1892) 560. Das Verbot, sich umzukehren, gilt auch für die Zeit nach dem Hekateopfer. Vgl. Apollon. Rhod. III 1029 ff. bei P. STENGEL, Die griech. Kultusaltertümer[3] (München 1920) 126.

„vor Sonnenaufgang“ [1] wüßten, könnten wir es durch die Anrede *Sol invicte* erschließen, denn dieser Name bezeichnet die aufgehende Sonne. An sie, also nach Osten, ist hier das Gebet gerichtet [2].

Während in den beiden Zauberanweisungen des Marcellus (oder seines Gewährsmannes) und des Pseudo-Plinius die Wendung nach Osten zugleich eine Wendung zur Sonne bedeutet, heißt es bei Plinius, das nach Osten gerichtete Gebet beim Einholen des Elleborus enthalte eine Bitte, daß die Götter gnädig die Erlaubnis geben möchten, die Pflanze abzuschneiden [3]. Man soll nun von solchen eigentümlichen Bräuchen des Aberglaubens nicht allzu rasch auf das allgemeine religiöse Zeremoniell des betreffenden Volkes schließen; denn der Aberglaube ist oft launenhaft und unberechenbar; muß doch nach demselben Theophrast, dem Gewährsmann unseres Plinius, die Mandragora, mit dem Gesichte nach Westen gewendet, geschnitten werden [4]. Allein Plinius läßt mit einfließen, daß für ihn die Richtung nach Osten mit der Richtung nach der Götterheimat zusammenfällt. Dies ist eine wichtige Feststellung für den römischen Brauch. Die Römer beteten, wenn sie sich nicht gerade nach einem Götterbild oder Tempel richteten, nach der Himmelsgegend, wo sich die Antike den Götterhimmel dachte, d. h. nach Osten. Plinius ist uns ein Zeuge für das erste christliche Jahrhundert.

Aus römischen Schriftstellern der gleichen und früheren Zeit hat uns auch Plutarch einen wichtigen Beleg für die

---

[1]) Pseudo-Plinius II 54 S. 560 HEIM. Ferner in der Dynamidia artis medicinae c. 318; 326 des gleichen Kodex bei HEIM S. 562. Zum Zauber vor Sonnenaufgang vgl. Aelian, Ἱεραχοσόφιον 17 (II 355 Z. 6 HERCHER): „. . . πρὸ ἀνατολῶν ἡλίου τὸν θεὸν ἐπικαλεσάμενος . . .“

[2]) Die Zähigkeit solchen Sonnenzaubers ersieht man aus einem Zauberbüchlein, das im Umlauf ist unter dem Titel „Grimmoire du pape Honorius, avec un recueil des plus rares secrets. A Rome 1760“. Auf Seite 54 liest man: „*Conjuration au Soleil. Prenez un papier, faites-y un trou, regardez par icelui vers le soleil levant, disant: je te conjure, Esprit solaire, de la part du grand Dieu vivant, que tu aies à me faire voir N.; puis continuez ainsi: anima mea turbata est valde; sed tu, Domine, usquequo; répétez trois fois.*“ Das Büchlein schmückt sich, wie so viele Zauber, mit falschem Namen und falschem Datum.

[3]) Plinius, Nat. hist. XXV 5 § 50 (IV 132 Z. 18. 19 MAYHOFF): „*qui succisurus est ortum spectat et precatur, ut id liceat sibi concedentibus diis facere . . .*“

[4]) DÖLGER, Die Sonne der Gerechtigkeit: LF 2 (Münster 1918) 80f.

Gebets-Ostung der antiken römischen Religion aufbewahrt. Er bespricht die Anordnung des Numa, sich bei der Verehrung der Götter herumzuwenden und nach der Verehrung niederzusetzen. Dazu sagt er: „Die Herumdrehung der Betenden soll eine Nachahmung des Umlaufes der Welt sein. Näher liegt dieses: Da die Tempel nach Osten schauen, so kehrt der Anbeter dem Sonnenaufgang den Rücken zu. Er muß sich also umwenden (d. h. zum Gebet nach Sonnenaufgang) und wieder herumdrehen zu dem Gott, er beschreibt dabei einen Kreis und erfüllt mit beiden Bewegungen den vollen Ritus des Gebetes[1].“ Die Ostrichtung beim Gebet hatte sich also derart eingebürgert, daß man sie auch dann nicht ganz unterließ, wenn das Götterbild oder der Tempel, denen die Verehrung galt, aus einer anderen Himmelsrichtung dem Beter entgegenschauten. Man half sich damit, daß man zuerst sich nach Osten wandte, die Zeremonie der Anbetung machte und dann rechtshin sich gegen das Götterbild bzw. zum Tempel umkehrte.

Die Erklärung des Plutarch läßt vermuten, daß eine Liturgieerklärung der Zeit diese eigenartige Zeremonie der Römer noch mit dem Sonnenkult in Verbindung bringen wollte. Die Vermutung verstärkt sich noch durch einen Text des gleichen Schriftstellers, den er der römischen Geschichtsüberlieferung entnahm, ich meine das eigenartige Erlebnis, das Plutarch zur Kennzeichnung seines Helden Marcellus, für die Gallierschlacht bei Acerrae (Ἀκέρραι) festhält. Marcellus hatte seine Truppen eben in Schlachtordnung aufgestellt und wollte den Angriff beginnen. Er hielt mit seinem Pferde vor der Front. Da wurde sein Pferd von dem Schlachtgeschrei der Gallier scheu und wollte mit Gewalt zurück. Marcellus „fürchtete, der Vorfall könnte infolge des Aberglaubens bei den Römern eine Bestürzung hervorrufen. Er riß mit Zaum und Zügel sein Pferd herum und kehrte es den Feinden gerade entgegen; dann betete er die Sonne an (προσεκύνησεν) (und erweckte damit den Anschein), als ob er nicht durch einen (schlimmen) Zufall, sondern gerade deswegen die

---

[1]) Plutarch, Numa c. 14 (Vitae parallelae I 137 SINTENIS): „Καὶ τὸ προσκυνεῖν περιστρεφομένους καὶ τὸ καθῆσθαι προσκυνήσαντας.... ἡ δὲ περιστροφὴ τῶν προσκυνούντων λέγεται μὲν ἀπομίμησις εἶναι τῆς τοῦ κόσμου περιφορᾶς, δόξειε δ' ἂν μᾶλλον ὁ προσκυνῶν, ἐπεὶ πρὸς ἕω τῶν ἱερῶν βλεπόντων ἀπέστραπται τὰς ἀνατολάς, μεταβάλλειν ἑαυτὸν ἐνταῦθα καὶ περιστρέφειν ἐπὶ τὸν θεόν, κύκλον ποιῶν καὶ συνάπτων τὴν ἐπιτελείωσιν τῆς εὐχῆς δι' ἀμφοῖν.“

Kreisbewegung (περιαγωγή) gemacht habe. So ist es nämlich Brauch bei den Römern, die Götter mit einer Kreisbewegung anzubeten. Da Marcellus schon mit den Feinden handgemein wurde, gelobte er dem Jupiter Feretrius, die schönsten der den Feinden abgenommenen Waffen zu weihen[1]."

Das Herumdrehen oder die Kreisbewegung von links nach rechts, also dem von der Erde aus beobachteten scheinbaren täglichen Laufe der Sonne entsprechend, war dabei geradezu der Ausdruck göttlicher Verehrung geworden.

Besonders kennzeichnend ist hierfür eine Bemerkung Suetons über Lucius Vitellius, den Vater des nachmaligen Kaisers Aulus Vitellius. Dieser Mann, sagt Sueton, „war in der Schmeichelei von einer wunderbaren Erfindungsgabe; er hat es zuerst eingeführt, den Kaiser Caius Caligula als einen Gott anzubeten, indem er nach seiner Rückkehr aus Syrien nicht anders ihm zu nahen wagte als mit verhülltem Haupte, sich im Kreise herumdrehend und vor ihm niederwerfend[2]". Vitellius hatte im Übermaß die morgenländische Herrscherverehrung, das Sichniederwerfen, mit dem römischen Gebetsgestus verbunden. Diesen alten[3] römischen Brauch der Kreisbewegung

---

[1]) Plutarch, Markellos 5 (Vitae parallelae II 127 Z. 2ff. SINTENIS).

[2]) Sueton, Aulus Vitellius 2, 5 S. 295 Z. 5 IHM: *„Idem miri in adulando ingenii primus C. Caesarem adorare ut deum instituit, cum reversus ex Syria non aliter adire ausus esset quam capite velato circumvertensque se, deinde procumbens."*

[3]) Vgl. Plautus, Curculio, I 1, 69 f. (I 311 Leo):

„. . . quo me vortam nescio.
PAL. *Si deos salutas, dextrovorsum censeo."*

Vgl. oben S. 17 A. 4 die Pliniusstelle. Die Zusammenstellung des hier einschlägigen Materials siehe bei B. BRISSON, De formulis et solennibus populi romani verbis l. I 58 (Francoforti et Lipsiae 1755) 33 f.; ferner I. M. J. VALETON, De modis auspicandi Romanorum (Mnemosyne N. S. 17 [1889] 307; 312 ff.); und zuletzt bei S. EITREM, Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer (Kristiania 1915) 45 ff. Bei Lucretius, De rerum natura V, 1198—1201 S. 302 DIELS heißt es:

Nec pietas ullast velatum saepe videri
vertier ad lapidem atque omnis accedere ad aras,
nec procumbere humi prostratum et pandere palmas
ante deum delubra . . .

DIELS übersetzt: „Frömmigkeit ist es mit nichten, verhüllten Hauptes ein Steinbild zu umwandeln . . ." Viel eher wird man die Kreisbewegung

hatten die Römer mit der steigenden Verehrung der Toten auch auf die Gräber und Grabdenkmäler ausgedehnt. Varro bezeugt nämlich, daß sich Söhne und Töchter Roms vor den Gräbern ihrer Eltern im Kreise herumdrehten und damit die Grabdenkmäler wie die Göttertempel ehrten [1].

Wenn wir nun beachten, daß St. Peter in Rom die Grabeskirche des Apostels Petrus war, so drängt sich uns der Gedanke auf, ob die von Leo d. Gr. getadelten Christen nicht auch von dem antiken Totenkult her beeinflußt waren. Es gewinnt den Anschein, als ob hier verschiedene antike Bräuche zusammengestoßen seien: die Begrüßung der aufgehenden Sonne, dann der Anbetungsgestus, bei dem sich der Beter vor dem sich nach Osten öffnenden Tempel umkehrt nach Osten, die Hand küssend am Munde, sich wieder nach rechts umwendet zum Tempel und ihn betritt, und drittens die Verehrung des Grabes, die sich in ähnlicher Weise vollzieht. Damit wären die Grundlagen des von Leo getadelten Gebrauches in der religiösen Kultur der römischen Antike aufgezeigt.

Nun ist es eigenartig, daß Leo einen Gedanken nicht mehr in Erwägung zieht, der doch anscheinend sehr nahe liegen mußte, nämlich die christliche Gebetsrichtung nach der aufgehenden

---

vor dem Stein unter dem *vertier ad lapidem* zu verstehen haben. Der eigentliche Sinn der rituellen Kreisbewegung scheint noch nicht völlig erkannt zu sein. Dem Kenner der Antike wird sofort auffallen, daß im Missale Romanum antike Symbolik nachklingt, wenn es z. B. in den Rubriken für das *Dominus vobiscum* heißt: *„Celebrans . . . vertit se a sinistro latere ad dexterum versus populum."* Wichtiger ist natürlich die volle Kreisbewegung beim *Orate fratres*. Die Rubrik sagt: *„a sinistra manu ad dexteram vertit se ad populum . . . perficit circulum, revertens . . . a manu dextera ad medium Altaris"*. Dies alles setzt aber schon den Westeingang der Kirchen und die Lage des Altares im Osten oder wenigstens den Standplatz des Zelebranten vor dem Altare voraus. Darüber unter Ostung der altchristlichen Basilika.

[1]) Plutarch, Quaestiones romanae 14 (II 258 Z. 23 ff. BERNARDAKIS): „καὶ γὰρ ἐπὶ τῶν τάφων, ὥς φησι Βάρρων, περιστρέφονται, καθάπερ θεῶν ἱερὰ τιμῶντες τὰ τῶν πατέρων μνήματα, καὶ καύσαντες τοὺς γονεῖς, ὅταν ὀστέῳ πρῶτον ἐντύχωσι, θεὸν γεγονέναι τὸν τεθνηκότα λέγουσι." S. EITREM, Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer (Kristiania 1915) 46 meint zur Stelle: „Dies muß man wohl so auffassen, daß man beim Weggehen (wohl eher als bei der Ankunft) sich nach rechts herumdreht, ehe man die Grabstätte verläßt." Die oben S. 57 behandelte Stelle Plutarch, Numa 14, sowie die Szene vor Alt-St. Peter läßt viel eher den Augenblick vor dem Betreten des Grabmals annehmen.

Sonne zu. Leo bemerkt ja einschränkend, daß wohl einige bei ihrem Gebetsgestus eher den Schöpfer des schönen Lichtes als das Licht selber verehren wollen. Die Betreffenden werden also ihrem Brauch einen christlichen Sinn abgewonnen haben, und daß sie es konnten, werden ja unsere Ausführungen genügend erweisen. Wenn aber Leo kaum mehr auf die Einwände eingeht, so muß die christliche Gebetsrichtung im Abendland doch schon eine dementsprechende Entwicklung durchgemacht haben, die in ihren Grundlagen noch nicht verstanden ist.

§ 5.

Kyrie eleison.

Sonnenkult und Christentum in Alexandrien und Konstantinopel.

Die Auseinandersetzung Leos des Großen mit seinen Christen über Sonnenkult und Christentum sowie über das Gebet nach der aufgehenden Sonne ist nicht vereinzelt. Der Sonnenkult war damals noch eine religiöse Kraft, mit der das Christentum rechnen mußte. Es war eine starke zeitliche Verschiebung der Wirklichkeiten, wenn die Legende des fünften Jahrhunderts zu erzählen wagte, was wir im Religionsgespräch am Hof der Sassaniden finden. Darnach hätten die Magier aus dem Morgenlande bei ihrem Besuche in Bethlehem durch ihren mitgebrachten Maler ein Bild des Jesuskindes und seiner Mutter fertigen und dieses Bild im Tempel der persischen Hauptstadt aufstellen lassen mit folgender Gedenkschrift:

„In dem göttlichen Heiligtum errichtete das Perserreich (diese Weihung) dem Zeus Helios, dem großen Gott und König Jesus[1].“

Die von dem Legendenschreiber erfundene Inschrift ist ein zeitgeschichtlicher Versuch, den im Gewande des Hellenismus erscheinenden persischen Sonnenkult als eine Art Vorbild des Christentums zu fassen. Wie in dem Gespräch Maria als neu

[1]) Bei ED. BRATKE, Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sassaniden [TU NF IV Bd. 3. Heft (Leipzig 1899) 18 Z. 2 ff.]: „καὶ ἀνετέθη ἐν τῷ ἱερῷ, ἐν ᾧ ἐχρηματίσθη, γράφων οὕτως· »Ἐν τῷ διοπετεῖ ἱερῷ Διὶ Ἡλίῳ θεῷ μεγάλῳ βασιλεῖ Ἰησοῦ τὸ Περσικὸν κράτος ἀνέθηκεν«.“

auflebende Hera zur Darstellung kommt, so ist Christus der mit der Angel der Gottheit gefangene ΙΧΘΥΣ, zugleich das Gegenstück zum Helios, dem großen König, er ist, im Geiste des Verfassers etwas stark gesprochen, der neue und wahre Sonnengott. Dieser Versuch, das Christentum als die neue, den Sonnenkult überwindende Religion aufzufassen, bezeugt den damals noch lebendigen Kampf der beiden Religionen. Für Persien, das Land der Sonnenverehrer, ist dies ja begreiflich; aber auch anderwärts erfahren wir Ähnliches.

Fast zu gleicher Zeit wie Leo d. Gr. in Rom nahm der Abt Schenute von Atripe († 451) in Ober-Ägypten gegen Leute Stellung, die die Hand auf den Mund legen und die Gestirne anbeten mit den Worten: »Sei gegrüßt (χαῖρε), Sonne! Sei stark, Mond[1].« Schenute sagt uns nicht, ob auch Christen solches taten. Jedenfalls ist es bemerkenswert, daß er sonst gleiche Gebetsgesten bei Heiden, Häretikern und seinen Glaubensgenossen beobachten konnte; er ist jedoch rasch fertig, die religionsgeschichtlichen Parallelen abzutun mit der Bemerkung: „Allerdings breitet der Häretiker und der Hellene seine Arme aus und hebt sie empor, wenn er sich stellt, als bete er. Aber so tun ja oftmals auch die Vögel, wenn sie ihre Flügel ausbreiten[2].“

Deutlicher noch mahnt am Ende des fünften Jahrhunderts, wahrscheinlich in Unterägypten, Pseudo-Eusebios von Alexandrien[3]): „Wehe denen, die die Sonne anbeten und den Mond und die Sterne. Denn ich kenne viele, die der Sonne durch Verbeugung ihre Anbetung bezeugen und zu ihr beten. Wenn die Sonne eben aufgegangen ist, beten sie zu ihr und sagen: »Erbarme dich unser (ἐλέησον ἡμᾶς)!« Und nicht nur Sonnenverehrer und Häretiker tun dies, sondern auch Christen; ihren Glauben verleugnend, gesellen sie sich zu den Häretikern . . . Verflucht,

[1]) J. LEIPOLDT, Schenute von Atripe und die Entstehung des national ägyptischen Christentums (TU NF 10 Bd. 1. Heft [1903] 176). — A. Erman, Die ägyptische Religion[2] (Berlin 1909) 257 übersetzt den letzten Zuruf vielleicht richtiger „Siege, Mond“.

[2]) J. LEIPOLDT a. a. O. S. 177.

[3]) Vgl. O. BARDENHEWER, Geschichte der altkirchlichen Literatur IV (Freiburg i. B. 1924) 86—91. — A. BAUMSTARK, Die Liturgie des sog. Eusebios von Alexandreia = LJ 2 (1922) 91 f. möchte wenigstens die Eusebios-Rede *de die dominico* für den Liturgiekreis von Konstantinopel in Anspruch nehmen.

wer die Sonne anbetet und den Mond und die Sterne oder ein anderes Geschöpf außer dem Schöpfer[1]."

Der Gebetsformel, die hier Sonnenverehrer, Häretiker und Christen gegen die aufgehende Sonne hin sprachen, ging natürlich nach dem Gebetsbrauch der Antike eine religiöse Anrede voraus; wie sie genau lautete, brauchen wir hier nicht zu untersuchen. Eine Vorstellung bekommen wir aus der altertümlichen Karfreitagsliturgie des Missale Romanum, die für die *Adoratio crucis* den dreifachen Ruf bietet:

῞Αγιος ὁ θεός
῞Αγιος ἰσχυρός } ἐλέησον ἡμᾶς.
῞Αγιος ἀθάνατος

Alle drei Rufe sind auch für das Bittgebet zur Sonne denkbar, zumal man den Sonnengott als den „Starken" und als den Σεμεσειλάμ oder „die ewige Sonne" (῾Ηλιος Αἰών) gerade in Alexandrien begrüßte[2]. Die einfachste Form wird gelautet haben ῾Ηλιε ἐλέησον ἡμᾶς oder Κύριε ἐλέησον ἡμᾶς.

Hier in Ägypten, wo in heidnischer Zeit die Religion des Sonnengottes Re gepflegt wurde, wo die Therapeuten zur aufgehenden Sonne beteten, wo die Hermetische Religion ihren Sonnenkult zur Geltung brachte, hatte sich das Gebet zur aufgehenden Sonne forterhalten. Häretiker und Christen sprachen im Verein zu der auftauchenden Sonne nach Osten gekehrt: »Erbarme dich unser.« Es ist das schutzflehende Gebet um Hilfe, Erbarmung und Heil für den kommenden Tag. Das ἐλέησον ἡμᾶς legt sofort die Frage nahe, welche der Parteien das ἐλέησον aus ihrem Kulte mitbrachte, die Heiden oder die Christen. Haben

---

[1]) [Eusebios von Alexandrien], Περὶ ἀστρονόμων 2 (Migne PG 86, 1, 453 CD): „Οὐαὶ τοῖς προσκυνοῦσι τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας. Πολλοὺς γὰρ οἶδα τοὺς προσκυνοῦντας καὶ εὐχομένους εἰς τὸν ἥλιον. ῏Ηδη γὰρ ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου προσεύχονται καὶ λέγουσιν· ᾽Ελέησον ἡμᾶς· καὶ οὐ μόνον ἡλιογνώσται καὶ αἱρετικοὶ τοῦτο ποιοῦσιν, ἀλλὰ καὶ Χριστιανοί, καὶ ἀφέντες τὴν πίστιν τοῖς αἱρετικοῖς συναναμίγνυνται . . . ᾽Επικατάρατος προσκυνῶν τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας, καὶ εἴ τι ἕτερον ποίημα παρὰ τὸν ποιητήν."

[2]) Darüber gedenke ich in anderem Zusammenhang zu handeln. Hier sei nur darauf hingewiesen, daß Σεμεσειλαμ auch in dem Zauberpapyrus von Aschmunên *saec.* III/IV begegnet. Vgl. Pubblicazioni della società italiana per la ricerca dei Papiri greci e latini in Egitto: Papiri greci e latini I (Firenze 1912) S. 68 Z. 41 der Nr. 28.

die heidnischen Sonnenverehrer einen christlichen Ritus aufgenommen oder die Christen einen heidnischen, oder handelt es sich um einen Brauch der allgemeinen Kultur?

Ohne uns von der in Betracht kommenden Zeit zu entfernen, werden wir sofort erinnert an ein eigenartiges Begebnis aus dem Leben des heiligen Daniel Stylites, der bei Byzanz nach dem Vorbilde seines Meisters Symeon Stylites sein aszetisches Leben auf einer hohen Säule verbrachte. Als Daniel einmal auf Bitten des Erzbischofs Akakios von Konstantinopel (471—489) von seiner Säule stieg und zur Bischofskirche in die Stadt kam, bat ihn auf dem Rückweg ein Aussätziger um Heilung. „Da wandte sich der Heilige nach Osten und bat Gott mit aufgereckten Händen unter Tränen und befahl dem Volke das *Kyrie eleison* zu rufen. Und als er meinte, es sei genug, sprach er zu den Nächststehenden: Im Namen Jesu Christi, der die Aussätzigen rein macht, geht hin und wascht ihn im Meere, und wenn ihr ihn abgetrocknet habt, bringt ihn wieder her. Da liefen sie eilig mit dem Menschen und wuschen ihn im Meere, und durch die Macht Jesu Christi wurde der Aussätzige sofort geheilt. Und als die Menge das Wunder sah, schrien sie unablässig das *Kyrie eleison* . . .[1]." Die Szene spielt im Freien, völlig gelöst von der Liturgie, ist also hier unter dem Gesichtspunkte der privaten Andachtsübung zu betrachten. Da der Säulenheilige nach Osten gekehrt betet, ist es kaum anders denkbar, als daß auch das begleitende Volk, sei es aus sich, sei es Daniel folgend, in der gleichen Gebetsrichtung das *Kyrie eleison* rief. In Alexandrien riefen die Christen unter dem Tadel des [Eusebios] gegen die aufgehende Sonne hin ihr ἐλέησον ἡμᾶς, hier beten die Christen unter Billigung eines Heiligen nach Osten gekehrt ihr *Kyrie eleison.*

Die Gläubigen rufen hier unablässig ihr *Kyrie eleison,* und rufen es solange, bis Daniel glaubt, es sei genug. Dieses immer wiederholte *Kyrie eleison* war schon ein Jahrhundert früher in Jerusalem eingelebter Brauch. Den wertvollen Beleg dafür be-

[1]) H. LIETZMANN, Byzantinische Legenden (Jena 1911) 38 S. 15 heißt es nach der Heilung eines besessenen Knaben: „Es ergriff aber alle eine Furcht, und lange Zeit streckten sie die Hände gen Himmel und riefen das Kyrie eleison." Nach dem Beispiel des Styliten ist auch hier die Richtung zum Himmel gleich der Richtung nach Osten.

sitzen wir in dem Berichte der aquitanischen Pilgerin (Aetheria) über die Vesper an der Auferstehungskirche in Jerusalem. Am Schlusse steht der Bischof vor der Grotte, „und einer von den Diakonen gedenkt im Gebete der einzelnen, so wie es (hier) Brauch ist. Und während der Diakon die Namen der einzelnen nennt, steht immer eine große Schar Kinder da, die immerfort antworten »*Kyrie eleison*«, wofür wir sagen »Erbarme dich, o Herr« *(miserere Domine)*. Dieser Ruf der Kinder ist unaufhörlich[1]."

Eine ganz beträchtliche Zahl von *Kyrie-eleison-Rufen* kennt die griechische Liturgie noch heute[2].

War das *Kyrie eleison* in der Liturgie und Privatandacht des vierten und fünften Jahrhunderts in so ausgedehntem Maße üblich geworden, so wird es begreiflich, daß dieser Erbarmungsruf sogar mitten in die profanen Akklamationen der Volks-

---

[1]) Peregrinatio Aetheriae 24, 5 (CSEL 39, 72 Z. 17—19 GEYER): „. . . *et unus ex diaconibus facit commemorationem singulorum, sicut solet esse consuetudo. Et diacono dicente singulorum nomina semper pisinni plurimi stant respondentes semper: kyrie eleison, quod dicimus nos: miserere Domine, quorum voces infinitae sunt.*" J. M. FRENZ-Siegen teilt mir mit: „Das Rufen des Kyrie eleison hat sich noch lange erhalten. Wir haben im Proprium Paderbornense des Breviers am 30. Mai das Fest Translatio S. Liborii. Da wird in den Lektionen der II. Nocturn die Translatio erzählt. In der VI. Lectio heißt es da: *Et cum clerus in hymnis . . . Deo benediceret, populus vero „Kyrie eleison" ingemesceret . . .*"

[2]) 12 *Kyrie eleison* in den Eingangsgebeten aller Horen,
3 „ „ in den Gebeten nach den speziellen Psalmen jeder Hore;
40 „ „ in den Schlußgebeten der kleinen Horen;
1 „ „ nach jedem Gliede der Synapté;
3 „ „ nach jedem Gliede der Ektené;
40 „ „ } am Schluß der Vesper in der Fastenzeit;
12 „ „ }
3 „ „ }
3 „ „ im Mesonyktikon n. d. Psalmen des 1. Teils;
12 „ „ im Mesonyktikon n. d. Psalmen des 2. Teils;
3 „ „ im Orthros n. je 3 Psalmen des Hexapsalmos;
40 „ „ im Orthros nach den Eulogetaria;
40 „ „ am Schluß des Mesorion nach den kleinen Horen in der Fastenzeit;
40 „ „ am Schluß des Officiums der Typika.
Die vorstehende Liste nach freundlicher Mitteilung von A. RÜCKER.

versammlungen hineinklingen konnte. Besonders kennzeichnende Beispiele bieten die auf der Ephesinischen Synode vom Jahre 449 vorgelesenen Berichte über ein Volksbegehren von Edessa. Die Edessener trugen dem Comes die Bitte vor, beim Kaiser die Absetzung ihres in Glaubenssachen und Disziplin verdächtigen Bischofs Ibas zu beantragen. Unter die wild durcheinandergeschrienen Akklamationen der Menge mischen sich hier auch die oft im Gebet gehörten Bittrufe des *Kyrie eleison*[1]. Natürlich sind diese Rufe aus der religiösen Sprache in die profane eingedrungen und nicht umgekehrt.

Wie kam es zu diesen endlos langen Wiederholungen des Rufes um Heil und Erbarmen? Auffällig ist es sicher; denn in seinem Unterricht über Gebet und Vater unser hatte Jesus die Mahnung gegeben: „Wenn ihr betet, so machet nicht viele (leere) Worte wie die Heiden, sie glauben nämlich durch Vielreden

---

[1]) Akten der Ephesinischen Synode vom Jahre 449 syrisch mit Georg HOFFMANNs deutscher Übersetzung und seinen Anmerkungen herausgegeben von J. FLEMMING = Abh. d. Kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen. Phil.-hist. Klasse NF XV, 1 (Berlin 1917) 15, 42: „Einer ist Gott! Den Römern Sieg! Herr, erbarme dich unser! *(maran etraḥam ʿelain* — und so in allen folgenden Stellen). Unsere Herren allezeit siegreich!“ — 17, 21: „Einziger Gott! Christus siegt! Herr, erbarme dich unser!“ — 17, 37 f.: „Herr, erbarme dich unser! Unsere Herren immerdar siegreich!“ — 19, 22. 23: „Herr, erbarme dich unser!“ — 19, 38. 39: „Einziger Gott! Christus siegt! Herr, erbarme dich unser!“ — 25,39: „Herr, erbarme dich unser! Einziger Gott! Christus siegt! Unsere Herren immerdar siegreich!“ — 27, 42. 43: „Heiliger Rabbulas ersuche mit uns! Unsere Herren allzeit siegreich! Herr, erbarme dich unser!“ Hinweis auf die Stellen bei E. PETERSON, ΕΙΣ ΘΕΟΣ (Göttingen 1920) 2 f. 12. — In meinen Zitaten habe ich bei der gleichen syrischen Formel auch die uns liturgisch geläufige Form „Herr, erbarme dich unser!“ eingesetzt, während HOFFMANN willkürlich wechselt. — In den Verhandlungen und besonders in den Akklamationen der Edessener kommt außerordentlich häufig das Wort „barmherziger König“ (11, 40; 13, 20; 15, 5; 19, 16; 23, 44; 25, 6. 7; 39, 46; 41, 18; 57, 24; 59, 43. 50; 77, 17), „barmherziges Schreiben“ (13, 40), „Barmherzigkeit der Könige“ (25, 10). Dann die Formeln: „Augustos Theodosios erbarme dich deiner Stadt!“ (17, 23; 19, 21 f.); „menschenfreundliche Könige, habt Erbarmen mit der Stadt!“ (27, 11); „barmherzige Könige, erbarmt euch unser!“ (27, 17). Eine klare Anwendung des liturgischen Rufes *Kyrie eleison* auf die Kaiser tritt aber nicht in die Erscheinung. Das starke Betonen der Kaiseranrufung ist natürlich Absicht vom Volk und vom Comes.

(πολυλογίᾳ) erhört zu werden. Werdet ihnen also nicht ähnlich" (Matth. 6, 7). Dieses Vielwortemachen beim Gebet wird schon von dem Prediger 5, 1 f. ein Zeichen der Torheit genannt, und noch deutlicher heißt es bei Jesus Sirach 7, 14: „Wiederhole nicht (sage nicht zweimal) ein Wort bei deinem Gebet." Klemens von Alexandrien greift diese Bemerkung auf, um sie in seine Darlegungen über das Gespräch bei Tisch also zu verweben: „Das für die Lebensführung so überaus wichtige Buch der Weisheit mahnt, »nicht zu schwätzen im Kreise von Älteren,« um aber unsere Schwatzhaftigkeit mit der Wurzel auszuschneiden, beginnt es von Gott her und gebietet also maßzuhalten: »Wiederhole nicht ein Wort bei deinem Gebete[1]«."

Es gewinnt danach den Anschein, als ob die stete Wiederholung des *Kyrie eleison* bei den Christen von einer anderen religiösen Kultur beeinflußt sein könnte. Vielleicht können wir Aufklärung finden in der religiösen Feier, die mit der Dedikation der neuen Reichshauptstadt Konstantinopel verbunden wurde. Das alte Byzanz sollte zum neuen Rom und zur Konstantin-Stadt werden. Nun hatte das alte Rom seinen Sonnenkoloß, der vor dem Flavischen Amphitheater nach Osten schaute, eines der Wahrzeichen der ewigen Stadt. Ein solches Wahrzeichen sollte auch Konstantinopel besitzen. Nun liest man im Chronicon Paschale zum Jahre 328: (Konstantin) „erbaute ein großes und überaus prächtiges Forum. In der Mitte errichtete er eine mächtige Porphyrsäule, ein bewundernswertes (Stück) aus Thebaischem Stein; auf die Säule ließ er sein Standbild setzen, das auf dem Haupte Strahlen zeigte. Es war ein Werk aus Erz, das er aus Phrygien herbeischaffen ließ[2]." Konstantin war danach in den Zügen des Sonnengottes oder doch in der Tracht des Sonnnengottes zur Darstellung

---

[1]) Klemens von Alexandrien, Paedagog II 7 § 59, 4 (GCS: Clem. I 193 Z. 1—5 STÄHLIN). J. KROLL, Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandreia (= Verzeichnis der Vorlesungen an der Akademie zu Braunsberg im Sommer 1921) 11, Anm. 2 verweist noch auf Stromateis VII, 7, 6 S. 37, 9 STÄHLIN und Origenes, De oratione 21, 2 S. 345, 16 KOETSCHAU. Wenn bei Justinus, Apologie I, 65 bei der Schilderung der Eucharistie gerade das ἐπὶ πολύ erwähnt werde, meint KROLL, so sei das eucharistische „Hochgebet" eben ein Hymnus, und zu diesem γένος gehöre das αἰνεῖν ἐπὶ πολύ.

[2]) MG IX: Chronica minora I 233 MOMMSEN: „κτίσας καὶ φόρον μέγαν καὶ εὐπρεπῆ πάνυ· καὶ ἔστησεν ἐν μέσῳ κίονα πορφυροῦν μέγαν λίθου

gebracht. Es war ein Dedikationsstück, das irgendeine Stadt dem Kaiser gesetzt hatte. Was Künstler und Stadt dabei dachten, das liest man aus einer originalen Inschrift, die in Termessos in Pisidien, der Nachbarprovinz Phrygiens, gefunden wurde. Hier heißt es: „Konstantin, dem neuen Helios, der alles überschaut[1].“ Die Statue in Konstantinopel trug nach Leo Grammaticus die Inschrift: „Dem Konstantin, der leuchtet wie die Sonne (od. Helios)[2]“. Das Bild stand nach Osten, was in der Bezeichnung ἀνθήλιος[3] zum Ausdruck kommt.

Diese Konstantin-Helios-Statue galt als ein Bild, das das Heil der Stadt sichern und Unheil abwehren sollte. Dies erhellt besonders aus der Anklage des arianischen Kirchenschriftstellers Philostorgios am Anfang des fünften Jahrhunderts, der den Christen seiner Zeit vorwirft, daß „sie das auf der Porphyrsäule aufgestellte Bild Konstantins mit Opfern versöhnen, mit Kerzen und Weihrauch ehren, ihm Gebete darbringen wie einem Gott und Gebete zu ihm emporsenden zur Abwendung des Unheils[4]“. Wenn der Byzantiner Photios diese Nachricht dem Philostorgios nicht glaubt, so ist das noch kein Beweis gegen die Richtigkeit der Bemerkung. Theodoret spielt auf Dinge an der Konstantinstatue an, die zu seiner Zeit als eine Verherrlichung des Kaisers aufgefaßt wurden[5].

Θηβαίου ἀξιοθαύμαστον καὶ ὑπεράνω τοῦ αὐτοῦ κίονος ἔστησεν ἑαυτοῦ ἀνδριάντα μέγαν, ἔχοντα ἐν τῇ κεφαλῇ αὐτοῦ ἀκτῖνας, ὅπερ χαλκούργημα ἤγαγεν ἀπὸ τῆς Φρυγίας.“

[1]) Κωνσταντείνῳ <νέῳ> Ἡλίῳ παντεπόπτῃ. Bei LANCKORONSKI, Villes de Pisidie II 218 Nr. 82 = F. CUMONT, Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra I 290.

[2]) Leo Grammaticus, Chronographia S. 87 der Bonner Ausgabe: „Ἱδρύσατο δὲ ἐπάνω αὐτοῦ ἀνδριάντα ἐπ' ὀνόματι αὐτοῦ, ἐπιγράψας διὰ τὰς ἐν αὐτῷ ἀκτῖνας »Κωνσταντίνῳ λάμποντι ἡλίου δίκην«. Ὃς ἦν μὲν ἔργον Φειδίου, ἤχθη δὲ ἐξ Ἀθηνῶν.“

[3]) Vgl. zu dem Wort HÖFER, Propylaios bei ROSCHER III, 3134. Näheres bringe ich in Ostung der altchristlichen Basilika unter *Antelii daemones*.

[4]) Philostorgios KG II 17 S. 28 Z. 4ff. BIDEZ: „(Aus Photios) Οὗτος ὁ θεομάχος καὶ τὴν Κωνσταντίνου εἰκόνα τὴν ἐπὶ τοῦ πορφυροῦ κίονος ἱσταμένην, θυσίαις τε ἱλάσκεσθαι καὶ λυχνοκαΐαις καὶ θυμιάμασι τιμᾶν, καὶ εὐχὰς προσάγειν ὡς θεῷ καὶ ἀποτροπαίους ἱκετηρίας τῶν δεινῶν ἐπιτελεῖν τοὺς Χριστιανούς κατηγορεῖ.“

[5]) Theodoret KG I 34, 3 S. 90 Z. 10ff. PARMENTIER: „εἰ δέ τις ἐκείνοις διαπιστεῖ, τὰ νῦν περὶ τὴν ἐκείνου (Konstantin) θήκην καὶ τὸν

Was Philostorgios hier zum Vorwurf macht, ist nichts anderes als die dem Kaiserbild in der Antike entgegengebrachte Ehrung. Eine Inschrift aus Pergamon fordert für jeden Tag der dreitägigen Mysterienfeier Kuchen und Weihrauch und Lampen für (das Bild) des Kaisers Hadrianus[1]. Vor den Statuen geachteter Persönlichkeiten Kerzen und Weihrauch zu verbrennen, ist schon von Cicero gekannter Brauch[2]. Daß hier eine Götterehrung auf Menschen übertragen wurde, ist deutlich[3]. Besonders wichtig aber ist, daß auf diese Art mit Weinspende, Weihrauch und Kerzen das Bild des Sonnengottes geehrt wurde, wie eine Verordnung des Kaisers Licinius aus Salsovia in Moesia inferior bekundet[4]. Sonnenkult und Kaiserkult haben sich also am Konstantin-Helios-Bild in Konstantinopel zusammengefunden. Für das Benehmen der Christen ist freilich zu beachten, daß mancher bei seiner Andacht vor dem Kaiserbild seine Gedanken noch auf etwas anderes hinlenken mochte. Nach einer damals in Konstantinopel lebendigen Überlieferung hatte Konstantin in sein Standbild ein von seiner Mutter Helena übersandtes Stück vom Kreuze Christi einsetzen lassen, um die neue Hauptstadt dadurch völlig geschirmt und gesichert zu sehen[5]. Nach

---

ἀνδριάντα γινόμενα βλέπων πιστευσάτω τοῖς γεγραμμένοις καὶ τῷ φήσαντι δεσπότῃ· »τοὺς δοξάζοντάς με δοξάσω καὶ οἱ ἐξουθενοῦντές με ἐξουθενωθήσονται«."

[1]) M. FRÄNKEL, Die Inschriften von Pergamon II (Berlin 1895) 262 Nr. 374 B Z. 19.

[2]) Cicero, De officiis III 20 § 80: Von C. Marius: *„Et ea res, si quaeris, ei magno honori fuit; omnibus vicis statuae, ad eas tus, cerei; quid multa? nemo umquam multitudini fuit carior."*

[3]) Vgl. des Beispiels halber Marcus Diaconus, Vita Porphyrii 59 S. 49 Ausgabe des Bonner philol. Seminars: Von der Aphrodite von Maiuman bei Gaza: „ἐτίμων δὲ τὴν στήλην πάντες οἱ ἀπὸ τῆς πόλεως, μάλιστα αἱ γυναῖκες λύχνους ἅπτουσαι καὶ λίβανον θυμῶσαι."

[4]) Die Inschrift abgedruckt bei A. v. DOMASZEWSKI, Abhandlungen zur römischen Religion (Leipzig und Berlin 1909) 206: *„Dei sancti Solis simulacrum consecr(atum) die XIIII kal. Decemb(ribus). Debet singulis annis iusso sacro d(ominorum) n(ostrum) Licini Aug(usti) et Licinii Caes(aris) ture, cereis et profusionibus eodem die a praep(ositis) et vexillat(ionibus) in cast(ris) Salsoviensib(us) agentibus exorari. Val(erius) Romulus v(ir) p(erfectissimus) dux secutus iussionem describsit."*

[5]) Sokrates KG I 17 (Migne PG 67, 120 B): „Ὅπερ (= Teil des Kreuzes) δεξάμενος, καὶ πιστεύσας τελείως σωθήσεσθαι τὴν πόλιν ἔνθα ἂν ἐκεῖνο φυλάττηται, τῷ ἑαυτοῦ ἀνδριάντι κατέκρυψεν, ὃς ἐν τῇ κατὰ Κωνσταντίνου

einer zweiten Überlieferung hatte der Kaiser sogar Nägel vom Kreuze Christi in die das Haupt der Statue schmückenden Sonnenstrahlen verarbeiten lassen[1]. Konstantin erstrebte also nachträglich eine christliche Steigerung der Tyche für die σωτηρία der Stadt, er wollte das Bild wirklich zum σωτηρίχιος machen, wie es auch später genannt wurde.

Wenn noch am Anfang des fünften Jahrhunderts an diesem Glückssinnbild Konstantinopels heidnisches Ritual zur Ausführung kam, so können wir ermessen, welche Zeremonien etwa 80 Jahre früher die Aufrichtung des Konstantin-Helios-Bildes begleiteten. Säule und Bild wurden aufgestellt zwischen 324 und 328[2]. J. MAURICE hat die Vermutung ausgesprochen, daß der damals noch heidnische Senat und die heidnische Beamtenschaft die Einrichtung der Stadt leiteten und die Errichtung des Kolossalbildes dem Kaiser als Weihegabe und Tyche der Stadt darbrachten[3].

Daß bei der Gründung Konstantinopels das altheidnische Ritual nicht übergangen werden konnte, ist an und für sich schon wahrscheinlich und wird uns noch ausdrücklich bestätigt durch Johannes Lydos. Um seine Belesenheit und seine Neigung zum Neuplatonismus zugleich zu bekunden, bietet er in der Untersuchung über das Wesen des Gottes Janus auch einen Ausspruch des Hierophanten Praetextatus. Diesen leitet er ein mit den Worten: „Praetextatus der Hierophant, der mit Sopatros, dem Telesten, und Konstantin, dem Kaiser, bei der Gründung dieser glücklichen Stadt mitwirkte, will Janus verstehen . . .[4]."

πόλιν, ἐν τῇ ἐπιλεγομένῃ ἀγορᾷ Κωνσταντίνου, ἐπὶ τοῦ πορφυροῦ καὶ μεγάλου κίονος ἵδρυται."

[1]) Pseudo-Codinus, Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως II 45 (II 174 Z. 7—11 PREGER): „καὶ ὁ περίβλεπτος οὗτος κίων καὶ ἡ στήλη τοῦ Ἀπόλλωνος, δίκην Ἡλίου ἔστησεν αὐτὴν ὁ μέγας Κωνσταντῖνος εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, θήσας ἐν τῇ κεφαλῇ ἥλους ἐκ τῶν τοῦ Χριστοῦ δίκην ἀκτίνων, ὡς Ἥλιος τοῖς πολίταις ἐκλάμπων."

[2]) J. MAURICE, Numismatique Constantinienne II (Paris 1911) XLI.

[3]) J. MAURICE a. a. O. II (Paris 1911) XLVI f.

[4]) Joannes Lydos, De mensibus IV 2 S. 65 Z. 20—66 Z. 1 WÜNSCH: „Ὁ δὲ Πραιτέξτατος ὁ ἱεροφάντης, ὁ Σωπάτρῳ τε τῷ τελεστῇ καὶ Κωνσταντίνῳ τῷ αὐτοκράτορι συλλαβὼν ἐπὶ τῷ πολισμῷ τῆς εὐδαίμονος ταύτης πόλεως . . ." — V. SCHULTZE, Altchristliche Städte und Landschaften. I. Konstantinopel 324—450 (Leipzig 1913) 7 A. 2 möchte wenigstens

Demnnach werden wir die Mitwirkung der antiken Liturgie auch für die Aufrichtung der Porphyrsäule mit dem Konstantin-Helios-Bilde anzunehmen haben. In den Παραστάσεις σύντομοι χρονικαί aus dem achten Jahrhundert lesen wir darüber etwa folgendes: In einem Festzug, bei dem die Vornehmen weiße Kerzen und weiße Kleider trugen, wurde die Säule auf das Forum gebracht. Hymnen wurden gesungen und die Säule von allen, auch von den anwesenden Truppen als Tyche der Stadt verehrt. Der Priester sprach ein litaneiförmiges Gebet und das dabeistehende Volk rief hundertmal Kyrie eleison[1]. Auf die Säule wurde die Statue des Kaisers gestellt, die man die heilbringende (σωτηρίχιος) nannte. Man nannte die Stadt Konstantinopel, und die Priester gaben ihr den Segenswunsch: „Auf ewige Zeiten behüte glücklich diese Stadt, o Herr[2].“

Der griechische Text sagt ἐν ρ′ μέτροις sei das *Kyrie eleison* gesprochen worden, wofür ein Exzerptor des 10. Jahrhunderts ἑκατοντάκις = hundertmal setzte. Man möchte zunächst vermuten, das sei eine runde Zahl, um die sehr häufige Wiederholung des Rufes zu bezeichnen. Diese Vermutung könnte sogar eine Stütze finden durch den griechische Kultur widerspiegelnden Terenz. Er schildert eine Frau, die für die Wiederfindung ihrer Tochter den Göttern Dank sagt. Der Mann sagt ihr nun: „Höre doch endlich auf, Frau, die Götter taubzumachen mit deinem (ewigen) Glückwunsch, daß deine Tochter gefunden ist. Nur nach deiner (törichten) Geistesverfassung urteilst du in dem Wahne, sie könnten etwas nicht verstehen, wenn es nicht hundertmal gesagt ist[3].“ Terenz will

---

gegen die Mitwirkung des Praetextatus, den er mit dem im Jahre 387 verstorbenen römischen Stadtpräfekten Agorius Praetextatus gleichsetzt, Bedenken erheben.

[1]) K. 56 in Scriptores originum Constantinopolitanarum I 56 Z. 15—20 PREGER: „. . . ἐν τῷ Φόρῳ τεθεῖσα καὶ πολλὰς, ὡς προείρηται, ὑμνῳδίας δεξαμένη εἰς Τύχην τῆς πόλεως προσεκυνήθη παρὰ πάντων, ἐν οἷς καὶ τὰ ἐξέρκετα· ἔσχατον πάντων τότε ὑψοῦτο ἐν τῷ κίονι, τοῦ ἱερέως μετὰ τῆς λιτῆς παρεστηκότος καὶ τὸ »Κύριε ἐλέησον« πάντων βοώντων ἐν ρ′ μέτροις.“

[2]) K. 56 (I 56 Z. 20—57 Z. 4 PREGER).

[3]) Terenz, Hauton timorumenos V 1, 6—8 (879 ff.) S. 91 FLECKEISEN:

„Ohe, desiste deos, uxor, gratulando optundere,
tuam esse inventam gnatam, nisi illos ex tuo ingenio iudicas,
ut nil credas intellegere, nisi sit dictum centiens.“

hier nur die vielfache Wiederholung kennzeichnen ohne bestimmte Zahl. Dem Dichter sind ja auch sonst Äußerungen geläufig wie diese: „Das habe ich mehr als tausendmal gehört[1]“ oder „Ekel erregt es, dasselbe tausendmal zu hören[2]“.

Das sind volkstümliche Redensarten, bei denen die sonst bestimmte Zahl zum Inbegriff von sehr viel und unzählig wird. So läßt ja auch Apuleius die Psyche sprechen: „Eher will ich hundertmal sterben, als deiner so süßen ehelichen Gemeinschaft entbehren[3].“ Die Zahlen 100 und 1000 sind in diesem Sprachgebrauch Gemeingut geworden. Nur des Beispiels halber erinnere ich an das Lied:

Maria, wir fallen dir alle zu Füßen,
O Maria, Jungfrau rein!
Wir wollen dich hundert- und tausendmal grüßen,
Laß uns dir befohlen sein!

Das 100malige *Kyrie eleison* in Konstantinopel ist jedoch anders zu beurteilen. Es handelt sich hier um die Aufrichtung einer Säule, die Schutz, Heil und Glück gewährleisten soll. Die Zahl 100 ist dabei nicht bedeutungslos. Hundert galt in den hellenistischen Kreisen, zu denen Philo von Alexandrien gehörte, als „vollkommene Zahl“, die „das vollkommene Gute“ sinnbildet[4]; aus der gleichen Zahlensymbolik schöpft Origenes, wenn er 100 als volle und vollkommene Zahl versteht, die das Geheimnis der gesamten vernünftigen Schöpfung (Engel und Menschen) umfaßt[5] und sie als heilige, Gott zugehörige

---

[1]) Terenz, Eunuchus III 1, 32 S. 125 FLECKEISEN.

[2]) Terenz, Phormio III 2, 2 S. 184 FLECKEISEN.

[3]) Apuleius, Metamorphoseon lib. V, 6 S. 107 Z. 26 f. HELM.

[4]) Philo, De mutatione nominum § 188. 189 (III 188 f. WENDLAND). Eine vollständige Untersuchung der Zahl 100 liegt mir in diesem Zusammenhange ferne. Doch möchte ich dabei auf die hundert Dreifüße hinweisen, die die Pythia für das Zeusbild von Ithome verlangte, und bei deren Aufstellung die Lakedämonier den Messeniern mit einer List zuvorkamen. Vgl. Pausanias IV, 12, 7 ff. (I, 350 f. SPIRO). Zur Zahl 100 zitiert O. WEINREICH, Triskaidekadische Studien [RVV 16, 1 (1916) 107 A. 1] noch Gregor M., Moral 30, 74 und Ed. WÖLFFLIN, Zur Zahlensymbolik [Archiv f. lat. Lexikogr. 9 (1896) 342].

[5]) Origenes, In Genesin Homilia II 5 (VI 34 Z. 12—24 BAEHRENS): Von der Arche, die 300 Ellen lang sein soll: *„Trecenti, ter centeni sunt, centenarius autem numerus plenus in omnibus et perfectus ostenditur, et totius rationabilis creaturae continens sacramentum,*

Zahl bezeichnet[1]. Die Zahl 100 als Zahl der Heiligen erscheint auch in den Martyrerakten des Maximilianus[2] und als Sinnbild von Himmel und Seligkeit bei dem von Origenes abhängigen Ambrosius[3].

Dies mag alles für die Aufrichtung der Tyche, des Glückssinnbildes, beachtet werden. Noch mehr aber kommt hier die Isopsephie in Betracht, wonach eine Zahl mit einer entsprechen-

---

sicut in evangeliis legimus (Luk. 15, 4 ff.), ubi dicit, quia, habens quis centum oves, ex quibus cum perisset una, relictis nonaginta novem in montibus descendit quaerere eam, quae perierat, quamque inventam humeris suis reportavit, et posuit cum illis nonaginta novem, quae non perierant. Hic ergo centenarius totius creaturae rationabilis numerus . . . idcirco triplicatus ponitur, utpote qui ad perfectionem per gratiam Trinitatis augetur„ et qui ex centenario per ignorantiam lapsum, per agnitionem Trinitatis restituat in trecentos." — Die Deutung der Zahlen 99 + 1 = 100 auf Geisterwelt und Menschheit liegt bereits in der Aberkiosinschrift vor. Vgl. DÖLGER, Die Sonne der Gerechtigkeit: LF 2 (Münster 1918) 107 und besonders F. J. DÖLGER, ΙΧΘΥΣ II, 467 Anm. 1—4. Auch jene Belege könnten noch vermehrt werden. Nur eine Stelle will ich noch herausheben, weil sie zugleich für die „Berge" und „Ebenen" der Aberkiosinschrift von Bedeutung ist. Origenes, In Numeros Homilia XIX, 4 (VII, 184 Z. 16—20 BAEHRENS): *Et quidem periit aliquando et „una ovis ex centum ovibus". Sed hanc ovem „pastor bonus" „relictis nonaginta et novem in montibus" descendens ad vallem nostram, „vallem lacrimarum", et requirens invenit atque „impositam humeris suis" reportavit et illi numero, qui in superioribus salvus manebat, adiunxit.*

[1]) Origenes, Commentariorum in evang. Matth. tom. XI 3 (III 73 LOMMATZSCH): zu Mark. 6, 40: Ἔδει γὰρ τοὺς ἀναπαυσομένους ἐπὶ ταῖς Ἰησοῦ τροφαῖς, ἤτοι ἐν τάγματι εἶναι τοῦ ἑκατὸν ἱεροῦ ἀριθμοῦ, καὶ τῷ θεῷ διὰ τὴν μονάδα ἀνακειμένου . . ." A. v. HARNACK, Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes I (TU 42, 3 [Leipzig 1918]) 53 und II (TU 42, 4 [Leipzig 1919]) 110 A. 1 hat auf die beiden Stellen hingewiesen, leider aber Pythagoreische Zahlensymbolik, Philo usw. übersehen und damit Origenes überschätzt. Näheres in einem der folgenden Hefte unserer Liturgiegeschichtlichen Forschungen.

[2]) Akten des Maximilianus 3 S. 77 Z. 27 f. KNOPF[2]: Der zum Tode geführte Maximilian sagt zu seinem Vater: „*Sic cum centenario numero te suscipiam, et simul cum Domino gloriemur.*" Im Hintergrund steht wie bei Origenes das Hirtengleichnis, in dem 99 + 1 = 100 die volle Herde ist.

[3]) Ambrosius, De obitu Theodosii oratio 37. 38 (Migne PL 16, 1397 f.).

den Formel gleichwertig gesetzt wird[1]. Nun hat Artemidoros von Daldis in Kleinasien in seinen Oneirokritika auch die Anweisung, bei der Traumauslegung auf die Isopsephie zu achten. Als Beispiel führt er gerade das $\bar{\rho}$ an: „Ganz besonders muß das $\bar{\rho}$ von der Zahl her beurteilt werden. Für Leute, die ein Unternehmen beginnen, bedeutet es Glück wegen der Isopsephie; denn die Formel ἐπ' ἀγαθά (= Glück auf) füllt gerade die durch $\bar{\rho}$ bezeichnete Zahl[2]." Artemidor fügt für andere Lebenslagen noch andere Deutungen an, die erstgenannte ist ihm aber die wichtigste. $\bar{\rho}$ ist Glückssinnbild. Die Rechnung ist diese:

$$\left.\begin{matrix} \grave{\varepsilon} & \pi' & \grave{\alpha} & \gamma & \alpha & \vartheta & \acute{\alpha} \\ 5 & 80 & 1 & 3 & 1 & 9 & 1 \end{matrix}\right\} = 100 = \bar{\rho}.$$

Die Gleichung ἐπ' ἀγαθά = $\bar{\rho}$ = 100 war damals in Kleinasien ganz geläufig. Herr Kollege H. SCHÖNE machte mich auf eine Inschrift aus Pergamon aufmerksam, die etwa in der Zeit Hadrians folgende Zeilen bietet[3]:

Ἐπ' ἀγαθὰ τοῖς τεχνίταις ,βρνς
τὴν διατριβὴν ἐποίησε Νείκων ,βρνς
ἐνπείροις ἀΐ τῆς μνήμης χάριν. ,βρνς

Die Inschrift, die sich vielleicht auf Nikon, den Vater des berühmten Mediziners Galenus bezieht[4], zeigt am Ende jeder der drei Zeilen die gleiche Zahl 2156, wobei zu beachten ist, daß der letzte Buchstabe, das griechische βαῦ oder στί den Zahlenwert 6 hat. Die Buchstaben der gleichen Zeilen sind gesichert und gekennzeichnet durch diese Isopsephie, sie müssen genau

---

[1]) Vgl. darüber DÖLGER, ΙΧΘΥΣ I (Rom 1910) 255; 255 N; 256; 301; 308 ff.

[2]) Artemidoros, Oneirokritika III 34 S. 181 Z. 22—24 HERCHER: „ἰδίᾳ δὲ τὸ $\bar{\rho}$ ἀπὸ τοῦ ἀριθμοῦ κρινέσθω. ἔστιν οὖν τοῖς ἐπὶ πρᾶξιν ὁρμῶσιν ἀγαθὸν διὰ τὸ ἰσόψηφον· ἔστι γὰρ καὶ τὸ ἐπ' ἀγαθὰ τὴν τοῦ $\bar{\rho}$ ἐκπληροῦν ψῆφον."

[3]) CIG II 860 Nr. 3546 Zeile 5—7 BÖCKH. — Die Inschrift scheint verlorengegangen zu sein. — Abgedruckt auch Königliche Museen zu Berlin: Altertümer von Pergamon; VIII 2: Die Inschriften von Pergamon 2: Römische Zeit (Berlin 1895) 246 Nr. 333 FRÄNKEL.

[4]) H. SCHÖNE, Galeniana [Schedae philologae Hermanno Usener a sodalibus seminarii regii Bonnensis oblatae (Bonnae 1891) 90 ff.] — Zustimmend FRÄNKEL a. a. O. 246.

die Zahl 2156 ergeben. In der ersten Zeile steht obenan ἐπ' ἀγαθά = ρ = 100. Es ist die geläufige Gleichung, die uns eben bei Artemidor begegnet ist.

Bei der Aufrichtung der Tyche, des Glückssinnbildes, wird der entsprechende Glücks- oder Segenswunsch ἐπ' ἀγαθά auch durch die entsprechende Zahl 100 zum Ausdruck gebracht[1].

P war also ein Glückssinnbild im eminenten Sinne. Wie stark diese Anschauung noch im vierten Jahrhundert geläufig war, beweist der Umstand, daß auch das P im Christusmonogramm als Glückssinnbild im Werte des Wortes βοήθια empfunden wurde. Ephräm der Syrer erklärt ausdrücklich: „Das P (über dem Kreuz) bedeutet βοήθια (= Hilfe), was dem Zahlenwert von 100 entspricht[2]." D. h. $\bar{\rho} = 100$ entspricht der Summe der Buchstaben-Zahlenwerte von βοήθια:

$$\left.\begin{matrix} \beta & o & \acute{\eta} & \vartheta & \iota & \alpha \\ 2 & 70 & 8 & 9 & 10 & 1 \end{matrix}\right\} = 100 = \bar{\rho}.$$

☧, das sogenannte monogrammatische Kreuz, bedeutet also für die damaligen Kenner der Isopsephie „im Kreuze ist Heil" oder „das Kreuz ist unsere Hilfe".

Das hundertmalige *Kyrie eleison* hat sich in christlichen Kreisen mitunter forterhalten, ja es wurde sogar im Wechsel 100 mal *Kyrie eleison*, 100 mal *Christe eleison* und 100 mal *Kyrie eleison* gerufen[3]. Zu dieser Steigerung wird die aus

---

[1]) Diese Erklärung erscheint trotz der angeführten reichen Belege für E. PETERSON in Byz. neugr. Jahrbücher 3 (1922) 185 „nicht unbedingt zwingend, wenn man an die Akklamationen der profanen Ekklesia denkt". Allein der Hinweis auf die Akklamationen der weltlichen Ekklesia verschiebt höchstens die Frage, die Frage nach der Bedeutung der Hundertzahl aber bleibt.

[2]) Die Stelle, die ich seinerzeit (ΙΧΘΥΣ I 309 A. 2) nicht nachzuweisen vermochte, steht bei Ephraem, In sanctam Parasceven (Ephraem Syri opera omnia quae exstant graece — syriace — latine Tom. III [Romae 1746] 477): „Ἐρώτησις· Διατί ἱστοροῦμεν ἐν διαφόροις τόποις ἐκ . . . τοῦ σταυροῦ Α καὶ Ω καὶ ἐπάνω Ρ. Ἀπόκρισις· Ἐπειδὴ ἐν τῷ τύπῳ ἐξέτεινε Μωϋσῆς τὰς χεῖρας πρὸς τὸν θεὸν ὑποστηριζόμενος ὑπὸ Ἀαρὼν καὶ Ὢρ ἐτρέψατο τὸν Ἀμαλήχ . . . ὅτι ἀρχὴ καὶ τέλος ὁ σταυρωθεὶς ἐν αὐτῷ ὑπάρχει· τὸ δὲ ἐπάνω Ρ σημαίνει βοήθια ψηφιζόμενον ἑκατόν."

[3]) Hiefür verweist E. PETERSON, Εἷς Θεός. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen, Diss. (Göttingen 1920) 13 noch auf MABILLON, Museum Italicum II (1720) XXXIV, wo zu einer Marienlitanei eines alten römischen Rituals die An-

Alexandrien stammende[1] und noch bei Gregor dem Großen wiederkehrende[2] Ausdeutung von 300 = 100 × 3 (d. i. die Zahl der Vollkommenheit und die Zahl der Trinität) mitgewirkt haben. Die Unterlage der antiken Deutung von Hundert als Heil- und Glückszahl ist dabei aber nicht zu vergessen.

Wenn sich nun auch der hundertmalige Ruf einer Heilformel aus der religiösen Kultur der Antike erklären läßt, wie steht es mit der Formel selber? Auch die Formel *Kyrie eleison* ist antik. Den wertvollsten Beleg hiefür bietet uns Epiktet (etwa 60—140 n. Chr.) in einer Ausführung über die völlige Gelassenheit und die Ergebung in den göttlichen Willen, wobei er mahnt, mit voller Seelenruhe die Verkündigung des Wahrsagepriesters entgegenzunehmen. „Man muß ohne (zudringliches) Begehren und ohne (feige) Bangigkeit hinzutreten, wie der Wanderer den Begegnenden fragt, welcher Weg zum Ziele führt, ohne Verlangen danach zu haben, daß lieber der rechte als der linke dahinführe; denn er will ja nicht auf dem einen von den beiden dahinziehen, sondern auf dem, der zum Ziele führt. So sollte man auch zu dem Gotte hingehen als zu einem Wegweiser, wie wir die Augen gebrauchen, ohne von ihnen zu verlangen, uns gerade das oder jenes zu zeigen, sondern das in unsere Vorstellung aufnehmen, was sie uns darbieten. Nun aber empfangen wir das Wahrzeichen mit Zittern und rufen mit inständigem Flehen zu dem Gott: »Herr, erbarme dich (κύριε ἐλέησον). Gewähre mir glücklichen Ausgang.« Sklave, willst du denn etwas anderes als das Bessere? Ist etwas anderes besser, als was Gott gefällt? Was bestichst du also deinerseits den Richter, verleitest den Ratgeber?[3]“ TH. ZAHN hat nun bei der hier genannten Formel *Kyrie eleison* Anklänge an die gleiche

---

weisung steht: *„Omnis chorus virorum et mulierum, genibus humiliter ante eam (Mariam) flexis, pugnis etiam pectora caedentes, una voce per numerum dicant centies: Kyrie eleison, centies: Christe eleison, item centies: Kyrie eleison.“*

[1]) Vgl. dazu die Stelle aus Origenes oben S. 71 A. 5.

[2]) Gregor der Große, Moralium Lib. 30 n. 74 (Migne PL 76, 565 D): *Contra hos Gedeon cum trecentis pergit ad praelium. Solet in centenario numero plenitudo perfectionis intelligi. Quid ergo per ter ductum centenarium numerum designatur, nisi perfecta cognitio Trinitatis?*

[3]) Epicteti dissertationes ab Arriano digestae II 7 §§ 10—14 S. 136 Z. 7—137 Z. 3 SCHENKL[2] (Lipsiae 1916).

christliche oder hebräische Gebetsformel finden wollen[1]. Da aber H. SCHENKL in seiner ersten Ausgabe den Vorschlag machte, statt τὸν θεὸν ἐπικαλούμενοι lieber τὸν θύτην zu setzen[2], so nahm dies P. WEHOFER O. Praed. zum Anlaß, Zahn gegenüber den Gebetscharakter als Anrufung Gottes bei diesem *Kyrie eleison* überhaupt zu bestreiten; denn das fragliche κύριε ἐλέησον soll sich nach ihm nicht auf den Gott beziehen, sondern auf den Vogelschauer, der die Götter zu freundlichen Vorzeichen beeinflussen soll[3]. Die Erklärung ist wirklich der Beachtung wert[4], da der Erbarmungsruf an den Priester auch sonst nachweisbar ist. Apuleius z. B. gibt diesen Bittruf: *„miserere, sacerdos, miserere“* [5].

Der von Wehofer abgelehnte Gedanke an eine Beeinflussung des Epiktet-Textes durch das Christentum lag jedoch nicht so ganz ferne, hat doch auch J. WACKERNAGEL von philologischer Seite her in der Formel κύριε ὁ θεὸς bei Epiktet II 16, 13 wenigstens das ὁ θεός einem christlichen Abschreiber zur Last legen wollen[6]. Die Anrede Gottes mit κύριε als antike Formel Epiktets hat W. mit Hinweis auf Epiktet I 29, 8[7] festgehalten, aber hinter II 7, 12 zwei Fragezeichen gesetzt. Die Zugehörigkeit des κύριε ἐλέησον zum originalen Epiktet war ihm also nicht zweifellos. Aber die Anrede Gottes mit κύριε ist für die Antike[8] reichlich belegt. Sie ist auch in dem κύριε ἐλέησον des Epiktet als solche gemeint. Gegen Wehofer möchte ich wegen des vorausgehenden ἐπὶ τὸν θεὸν ἔρχεσθαι bei der alten Lesart τὸν θεὸν ἐπικαλού-

---

[1]) TH. ZAHN, Der Stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum [2] (Erlangen und Leipzig 1895) 46 f.

[2]) Epicteti dissertationes ab Arriano digestae II 7 § 12 S. 123 SCHENKL (Lipsiae 1894).

[3]) WEHOFER, Das KYPIE ΕΛΕΗΣΟΝ bei Epiktet diss. II 7, 12 [Festschrift zum elfhundertjährigen Jubiläum des deutschen Campo santo in Rom herausgegeben von Dr. Stephan Ehses (Freiburg i. B. 1897) 1—5.]

[4]) Wackernagel, Norden und Schenkl haben die Arbeit Wehofers leider nicht berücksichtigt.

[5]) Apuleius, Metamorphoseon II 28 (I 48 Z. 11 HELM).

[6]) J. WACKERNAGEL, Über einige antike Anredeformen. Universitätsschrift (Göttingen 1912) 19 f. Daß diese Annahme nicht nötig ist, beweist der Pariser Zauberpapyrus 639 f., wo z. B. ἥλιε ὁ κύριος steht.

[7]) Der Text des Gebetes lautet hier: „ἐν δεινοῖς εἰμι, κύριε, καὶ δυστυχῶ, οὐδείς μου ἐπιστρέφεται . . .“

[8]) Vgl. DREXLER, Kyrios bei ROSCHER II 1755 ff.

μενοι stehen bleiben. ED. NORDEN konnte denn auch zur Verteidigung von τὸν θεὸν statt θύτην anführen, „daß Epiktet an den drei Stellen, wo er ἐπικαλεῖσθαι noch hat, es nur in der Verbindung mit τὸν θεόν oder dem Namen des betreffenden Gottes braucht[1]". So hat sich denn auch H. SCHENKL in seiner neuen Ausgabe entschlossen, das θεόν stehen zu lassen und seine ältere Auffassung gegen Norden zurückzuziehen[2].

Wir haben es bei dem *„Kyrie eleison"* des Epiktet mit einer antiken Gebetsformel zu tun. Das ἐλέησον war dem betenden Griechen so selbstverständlich wie dem Lateiner sein *miserere*[3]. Wenn das Wesen der Gottheit in der Verleihung des Heils oder in dem Wohltun erkannt war, so daß man θεός und εὐεργέτης gleichsetzen konnte[4], dann war die naturgemäße Anrufung ein Hilfe- oder Erbarmungsruf. Kennzeichnend hierfür ist eine Szene, die uns Flavius Josephus aufbewahrt hat. Danach ruft das Volk zu Herodes Aprippa: „Sei uns gnädig! Wenn wir dich auch bisher wie einen Menschen gefürchtet haben, so bekennen wir dich von jetzt ab als erhaben über die sterbliche Natur[5]." Der Einleitungsruf, dem lateinischen *propitius esto* entsprechend, ist zugleich die ausgesprochene Vergötterung[6]. Der Ruf setzt

---

[1]) ED. NORDEN, Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede (Leipzig 1913) 389.

[2]) Zu S. 136 Z. 17 der Ausgabe Leipzig 1916: ..θεὸν *def. Norden;* θύτην *ego olim.*"

[3]) Vgl. Vergil, Aeneis XII 177: *„Faune, precor, miserere."* Aeneis IX, 495: *magne pater divom miserere.* Siehe auch E. NORDEN, P. Vergilius Maro Buch VI[2] (Leipzig 1916) 157, wo gesagt wird, daß VI, 117: *alma precor miserere* dem griechischen κυρία (πότνια) ἐλέησον entspreche. Auch Aeneis II 143 f. darf hier genannt werden, eine Stelle, die mit ihrem *oro, miserere* sogar in eine christliche Grabschrift übernommen wurde Vgl. DÖLGER, ΙΧΘΥΣ I (Rom 1910) 198.

[4]) DÖLGER, ΙΧΘΥΣ I (Rom 1910) 420 f.

[5]) Flavius Josephus, Antiquitates XIX 8, 2 (IV 264 Z. 3 ff. NABER): „»εὐμενής τ' εἶης« ἐπιλέγοντες. »εἰ καὶ μέχρι νῦν ὡς ἄνθρωπον ἐφοβήθημεν, ἀλλὰ τοὐντεῦθεν κρείττονά σε θνητῆς φύσεως ὁμολογοῦμεν«."

[6]) Anders ist natürlich das δέσποτα ἐλέησον zu beurteilen, das nach Flavius Josephus, Archäologie IX, 4, 4 eine Frau in Samaria zum Könige Joram spricht. Die religiöse Kultur entscheidet, aus der heraus das Wort gesprochen wird. Auch die Erbarmungsrufe, die nach den Akten der Ephesinischen Synode vom Jahre 449 in Edessa dem Statthalter und dem Kaiser zugerufen werden, sind nur Alltagsformeln oder gewohnheitsmäßige Forterhaltung antiker Kaiserhuldigung. Vgl. oben S. 65 A. 1.

den Erbarmungsruf an die Götter in der antiken Liturgie voraus. Dieser Erbarmungsruf der Liturgie war etwas ganz Selbstverständliches. Klar wird er z. B. bezeugt durch Curtius bei der Schilderung der Schlacht von Arbela. Vor der Schlacht befand sich Alexander in großer Unruhe. Er befahl, den Aristander zu Gelübden und Gebeten herbeizurufen. „Dieser im weißen Gewande, (heilige) Zweige vor sich in der Hand haltend und mit verhülltem Haupte, sprach dem Könige die Bitten vor, womit er Zeus, Athene und Nike um Gnade und Erbarmen anflehte[1].“ Nach der Nennung der einzelnen Götternamen sprach der König also: „Sei uns gnädig!“ oder „Erbarme dich!“ Wennn nicht der Form nach, so war es sicher dem Inhalt nach ein *„Eleison“*.

Ἐλέησον ist bei den Griechen uralter Gebetsruf, den schon Aristophanes verwendet[2]. Als flehentliche Bitte begegnet das Wort im Heidentum bis in die christliche Zeit hinein, es mag manchesmal in der litaneiförmigen Wiederholung zum Vortrag gekommen sein[3]. Mit ἐλέησον rief man zu Zeus Serapis, wie ein in Rom gefundenes Goldamulett bezeugt[4]. Ein Karneol

---

[1]) Curtius, Historia Alexandri Magni IV, 13 § 15 S. 88 Z. 13—16 HEDICKE: *Alexander non alias magis territus ad vota et preces Aristandrum vocari iubet. Ille in candida veste verbenas manu praeferens capite velato praeibat preces regi Iovem Minervamque et Victoriam propitianti . . .*

[2]) Aristophanes, Pax 400: ἐλέησον αὐτῶν τὴν ὄπα = Höre ihre Stimme. Ὄπα ist altertümlich für φωνήν.

[3]) Vgl. besonders die vom Hellenismus nur so durchtränkte Schilderung der Johannesakten 42 (AAA II, 1, 171 f. BONNET): Nach dem Einsturz des Artemistempels in Ephesus: ὁ οὖν ὄχλος Ἐφεσίων ἐβόα· Εἷς θεὸς Ἰωάννου, εἷς θεὸς ὁ ἐλεῶν ἡμᾶς, ὅτι σὺ μόνος θεός, νῦν ἐπιστρέψαμεν ὁρῶντές σου τὰ θαυμάσια· ἐλέησον ἡμᾶς ὁ θεὸς ὡς θέλεις, καὶ τῆς πολλῆς πλάνης ῥῦσαι ἡμᾶς. Καὶ οἱ μὲν αὐτῶν ἐπ' ὄψιν κείμενοι ἐλιτάνευον· οἱ δὲ τὰ γόνατα κλίνοντες ἐδέοντο· οἱ δὲ τὰς ἐσθῆτας διαρρήξαντες ἔκλαιον . . . Daß sich hier die christliche Kultur des Schriftstellers und die antike Kultur der Epheser begegnen, ist deutlich.

[4]) Veröffentlicht von KESTNER in Bullettino dell' instituto di corrispondenza archeologica (Roma 1852) 161. Die vier Seiten trugen die Inschrift Πουβλικιανέ / εἷς Ζεύς / Σέραπις / ἐλέησον. — Öfters abgedruckt: CIG 8528 b. — IG XIV 2413, 3. — H. LECLERCQ in DAL I 2, 1852. — M. SIEBOURG, Neue Goldblättchen mit griechischen Aufschriften (Archiv für Religionswissenschaft 10 [1907] 398). — O. WEINREICH, Neue Urkunden zur Sarapis-Religion (Tübingen 1919) 26.

in Wien trägt das Gebet κυρία Νέμεσι ἐλέησον[1]. Wenn bei der steten Wiederholung der Formel der Eigenname fiel, dann klang hier das κυρία ἐλέησον wieder, das weibliche Gegenstück zur Anrufung der männlichen Götter. Besonders mag das *Kyrie eleison* beim Gebet an die Planeten- oder Wochentagsgötter üblich gewesen sein, da der Gott des Tages ja „der Herr des Tages" war. Daß man die Sonne damit anflehte, ist nur natürlich, da man sie ja anrief mit Κύριε τῆς ζωῆς[2] und auch sonst sie mit Ἥλιε Κύριε, Κύριε Ἥλιε oder Κύριε begrüßte[3]. Auch sei hingewiesen auf den astrologischen Codex Parisinus graecus 2419, der ein Gebet zum Sonnengott enthält mit der Anrede κυρὶ Ἥλιε[4] und dem noch eindringlicheren Ruf Ἥλιε, κυρὶ Ἥλιε[5].

Für den Erbarmungsruf zur Sonne haben wir einen herrlichen Beleg in dem Bruchstück eines unbekannten Dramas von Sophokles. Der Ruf lautet hier[6]:

Ἥλι', οἰκτίροις ἐμέ,
<ὃν οἱ> σοφοὶ λέγουσι γεννητὴν θεῶν
<καὶ> πατέρα πάντων.

Die Deutung der Weisen mag, wie PEARSON vermutet[7], auf Pherekydes von Syros gehen oder sonst eine besondere Hochschätzung des Helios im Auge haben. Wichtiger ist der Gebets-

---

[1]) CIG 7036 c mit Berufung auf ARNETH, Das K. K. Münz und Antiken-Kabinett (Wien 1845) 85 Nr. 271. — H. LECLERCQ DAL I 2, 1852 = E. LE BLANT, 750 inscriptions de pierres gravées inédites ou peu connues [Mémoires de l'Acad. des inscriptions 36 (1898) 77 Nr. 201].

[2]) Leidener Papyrus J. 395 bei A. DIETERICH, Abraxas (Leipzig 1891) 189 Z. 9.

[3]) Siehe die Textsammlung von DREXLER unter Kyria, Kyrios bei ROSCHER II 1760 Nr. 12.

[4]) Catalogus codicum astrologorum graecorum VIII 2 (Bruxelles 1911) 174 Z. 16 HEEG. Vgl. noch PARTHEY, Zwei griechische Zauberpapyri des Berliner Museums (= Abhandlungen der Kgl. Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Kl. (1865) 126 = Pap. 1, 239: κύριε ἥλιε.

[5]) A. a. O. 174 Z. 24 HEEG.

[6]) Bei A. C. PEARSON, The Fragments of Sophocles III (Cambridge 1917) 11 Fragment 752.

[7]) A. a. O. 11 mit Hinweis auf Lyd. de mens. 4, 3 „Ἥλιος αὐτὸς (sc. Ζεὺς) κατὰ Φερεκύδην" (DIELS, Vorsokr.[3] II 201, 29). — Vgl. noch M. FRÄNKEL, Die Inschriften von Pergamon II (Berlin 1895) 243 Nr. 330; <Ἅλ>ίωι, θ<ε>ῶι ὑψ<ι>στωι, Τάτιον ε<ὐ>χήν". Fränkel verweist auf Parallelen, besonders auf eine Inschrift aus Amorgos (5. Jahrh. v. Chr.), in der Ζεὺς Ἥλιος genannt wird.

ruf Ἥλι' οἰκτίροις ἐμέ. Auch im Pariser Helioshymnus steht als Anrufung des Sonnengottes die Formel „Sei mir gnädig, ewiger Vater, Vater der Welt“ [1]. Die beiden Texte entsprechen völlig dem Ἥλιε Κύριε ἐλέησον ἡμᾶς der von Ps.-Eusebius getadelten Alexandriner. Wenn die strahlende Sonne zum Sinnbild des Heils (σωτηρία) werden konnte, wenn man z. B. den kleinasiatischen Sonnengott mit besonderer Betonung den „rettenden Gott“ (θεὸς σώζων) nannte [2], so war nach antikem Empfinden das *Kyrie eleison* der naturgemäßeste Ruf, mit dem man sich der aufgehenden Sonne empfehlen konnte. Völlig entsprechend ist es, wenn in der Hygromantia Salomonis (Cod. Monac. 70) der Sonnengott „der Chorführer des Erbarmens“ (χορηγὸς τοῦ ἐλέους) genannt wird [3].

Höchstwahrscheinlich haben wir ein dreimaliges *Kyrie eleison* als Anrufung der Sonne auf einer von CHR. LENORMANT beschriebenen Abraxas-Gemme. Auf der einen Seite ist die dreigestaltige Hekate dargestellt mit der Beischrift Ιαω Αβρασαξ; auf der anderen Seite ein Mann, einen Löwen erwürgend (Herakles? Samson?); dazu die Inschrift: ΑΝΑΧΩΡΙ ΚΟΛΕ ΤΟ ΔΙΟΝ ΣΕ ΔΙΟΚΕΙ = ἀναχώρει χολή, τὸ θεῖόν σε διώκει. Dazu sind drei Zeichen und ein angebracht [4]. Lenormant wollte unter den drei ersten Zeichen den wiederholten Anfangsbuchstaben von Κωλική verstehen, R. HEIM aber möchte in der

---

[1]) V. 26 S. 61 MEINEKE: „ἵλαθι μοι προπάτωρ κόσμου πάτερ αὐτογένεθλε.“

[2]) M. COLLIGNON, Ex-voto au dieu cavalier (Bulletin de correspondance hellénique 4 (1880) 291—295. Bei den Inschriften aus Téfény und Karamanly trägt der zugehörige Reitergott Strahlen um das Haupt. Vgl. die Tafel X, 3. Dem θεὸς σώζων entsprechend nennt eine Inschrift aus Pergamon „den Helios zu Pferde und einen Schutzflehenden neben dem Pferde“. Vgl. M. FRÄNKEL, Die Inschriften von Pergamon II (Berlin 1895) 248 Nr. 336 Z. 3: „Ἥλιον ἐφ' ἵππῳ καὶ ἱκέτην παρὰ τῷ ἵππῳ.“ Fränkel bemerkt dazu: „Die hier beschriebene Darstellung entspricht äußerlich den zahlreichen Reliefs, auf denen ein reitender Heros von einem Menschen angebetet wird.“

[3]) Catalogus codicum astrologorum graecorum VIII 2 (Bruxelles 1911) 156 Z. 4 HEEG.

[4]) CHR. LENORMANT, Revue archéologique III (1846) 510. — Wiederholt von R. HEIM, Incantamenta magica graeca latina (Lipsiae 1892) 481 Nr. 60.

Deutung Kopp folgen[1], der bei einem ähnlichen Amulett ein dreifaches K = ϰϰϰ den Anfangsbuchstaben von hebräisch קדש also ein dreimal Heilig: ἅγιος ἅγιος ἅγιος erklären wollte. Aber es ist noch eine weitere Möglichkeit der Deutung ins Auge zu fassen. In den Handschriften des westgotischen oder mozarabischen Sakramentars ist K die allergewöhnlichste Kürzung für *Kyrie eleison*, und ein dreimaliges *Kyrie eleison* wird mit K K K geschrieben[2]. Diese Kürzung ist nicht eine plötzliche Erfindung, sondern eine der häufigen Verwendung der liturgischen Formel Rechnung tragende rubrizistische Notwendigkeit, die in frühere Zeit zurückreicht. Das Vorhandensein der Kürzung K K K = dreimal *Kyrie eleison* im mozarabischen Sakramentar ist natürlich nicht „ohne weiteres" ein Beweis dafür, daß auch das dreifache K auf der Abraxasgemme die gleiche Bedeutung hat. Da aber das Wort Abrasax nach antiker Auffassung die beabsichtigte Zahl der 365 Sonnentage (wie auch Meithras) in sich birgt, so wird man die im Sonnenkult vorhandene Formel *Kyrie eleison* hier zunächst wenigstens vermuten dürfen. Da aber ferner der beigeschriebene achtstrahlige Stern mit den Endpunkten ein außerordentlich häufig begegnendes Zauberzeichen für die strahlende Sonne ist, so bleiben wir bei der nächstliegenden Erklärung, die für ein Schutzzeichen sehr natürlich ist, und die uns durch den oben S. 79 genannten Wiener Karneol mit der Aufschrift Κυρία Νέμεσι ἐλέησον geradezu aufgedrängt wird. Die Zeichen lauten:

Κύριε ἐλέησον
Κύριε ἐλέησον
Κύριε ἐλέησον
Ἥλιε χαῖρε (?)

Ein nach jeder Hinsicht überzeugender Beweis läßt sich natürlich bei solchen Auflösungen nicht antreten. Es wird immer dem Ermessen und Empfinden des einzelnen anheimgegeben sein, seine eigene Meinung zu behaupten. Doch wenn wir auch

---

[1]) R. HEIM a. a. O. 481 Nr. 60.

[2]) Nach M. FÉROTIN, Le Liber ordinum en usage dans l'église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle: MEL V (Paris 1904) 38 A. 1 und 39 A. 2 hat das Manuskript von Silos (a. 1032): K K K. Was damit gemeint ist, sagt uns M. FÉROTIN, Le Liber Mozarabicus sacramentorum et les manuscrits mozarabes: MEL VI (Paris 1912) 775 und 782, wo das ms 1 von Silos *Kirie Kirie Kirie* bietet.

von dieser Abraxasgemme absehen, so ist uns das *Kyrie eleison* für den Sonnenkult doch erwiesen sowohl durch die Einweihung der Konstantin-Helios-Statue in Konstantinopel als durch das Gebet der heidnischen Sonnenverehrer in Alexandrien.

Meine Ausführungen wurden nun so verstanden, als ob ich gezeigt hätte, daß das *Kyrie eleison* der Messe „sehr wahrscheinlich aus dem antiken Sonnenkult in den christlichen Gottesdienst übergegangen" sei[1]. Das konnte ich schon deswegen nicht, weil ich ja aus Epiktet den Nachweis erbrachte, daß das *Kyrie eleison* auch ohne den Sonnenkult im heidnischen Ritual begegnet[2]. Ich wollte nur die antike Formel aufzeigen. Aber genau einen einzelnen heidnischen Kult als den Urheber des christlichen Erbarmungsrufes nennen zu wollen, ginge bis jetzt über die Zuständigkeit eines Historikers hinaus. Ich erinnere nur des Beispiels halber einmal an den Gott Marnas von Gaza, der als „Unser Herr" angerufen wurde, und den man in Bittprozessionen bei anhaltender Dürre um Regen anflehte[3], da er für das Volk der „Herr" des Regens war. Für mich ist es sicher, daß die semitisch-heidnische Bevölkerung von Gaza ihren Gott mit seinem semitischen Namen um Erbarmung anflehte, etwa in der Form wie nachmals die christlichen Syrer von Edessa ihr *maran ethaham 'elain* riefen[4]; aber ebenso gewiß ist mir, daß die allmählich hellenisierte heidnische Bevölkerung in Fortführung der alten Liturgie das griechische *Kyrie eleison* an Stelle der semitischen Formel setzte. Die christliche Bevölkerung hat in ihrer Gegenprozession und Gegenlitanei mit einem christlichen *Kyrie eleison* die antike Formel nur mit neuem Inhalt erfüllt und so überboten. Der von den heidnischen Bewohnern Gazas als Kyrios angerufene Gott war aber nicht ein

---

[1]) So hat mich F. BOLL, Die Sonne im Glauben und in der Weltanschauung der alten Völker = Astronomische Schriften des Bundes der Sternfreunde Nr. 3 (Stuttgart 1922) 23 verstanden. — Vgl. auch E. PETERSON in Byz. neugr. Jahrbücher 3 (1922) 185: „Die Ausführungen Dölgers könnten den Anschein erwecken, als glaube er an eine Übernahme dieser Formel aus dem Sonnenkult."

[2]) Siehe oben S. 75 ff.

[3]) Vgl. Marcus Diaconus, Vita Porphyrii episcopi Gazensis 19 S. 17 Z. 13—18 der Bonner Ausgabe. Die Christen halten dort ihre Gegenprozession und Gegenlitanei.

[4]) Oben S. 65 A. 1.

Sonnengott, sondern ein mit Zeus gleichgesetzter Gott[1] des palästinensischen Landes. O. CASEL hat dann vielleicht nicht weit weg geraten, wenn er meinte: „Den Ruf um Erbarmen an den Kyrios wird man eher in den halb orientalischen Kulten Kleinasiens suchen[2].“ Wenn jedoch E. PETERSON die Meinung aussprach, daß wir es beim *Kyrie eleison* mit einer profanen Akklamation zu tun haben, die dann in die religiöse Sphäre übergehen konnte[3], so ist m. E. die Entwicklung gerade eine umgekehrte, weil der Herrscherkult sich eben an den Götterkult angelehnt hat. Es ist genau so wie mit der Formel: „Wenn du willst, o Herr“, die eine Rede an die Gottheit war, und nun schmeichlerisch auch auf Menschen angewendet wurde. Epiktet hat dies unvergleichlich zur Darstellung gebracht[4].

Die Frage, ob eine antike Formel als Grundlage des christlichen *Kyrie eleison* zu betrachten sei, hat bisher die verschiedenste Beantwortung erfahren. Eine Partei wollte den eigentlichen Ursprung im Neuen Testamente finden. Nach Matth. 8, 25 rufen die Apostel in Seenot zum Herrn Κύριε σῶσον; die Kananäerin sagt ἐλέησόν με, κύριε (Matth. 15, 22) und κύριε, βοήθει μοι (Matth. 15, 25). Κύριε, ἐλέησον ἡμᾶς, υἱὸς Δαυείδ rufen die Blinden von Jericho (Matth. 20, 30. 31; vgl. Matth. 9, 27), Κύριε, ἐλέησόν μου τὸν υἱὸν bittet der Vater des mondsüchtigen Knaben (Matth. 17, 15). Alle diese Rufe um Heil und Rettung gehen sinngemäß ineinander über. Besonders kennzeichnend für diesen Sprachgebrauch ist ein leider nicht vollständig erhaltenes Goldblättchen aus Rom mit dem Text: „. . . τε ἀββᾶ ὁ πατήρ, σῶσον ἐλέησον . . .“[5] Die beiden letzten Worte wirken wie ein Hendiadyoin, genau so wie die Wörte βοήθησόν μοι ἐλέησόν με in

---

1) Man beachte dies für den Zeus Sosipolis von Magnesia.

2) O. CASEL in Theol. Revue 20 (1921) 183.

3) E. PETERSON in Byz. neugr. Jahrbücher 3 (1922) 185.

4) Epiktet bei Arrian, Dissertationes III, 10, 15. Vgl. dazu M. BANG, Über den Gebrauch der Anrede DOMINE im gemeinen Leben = L. FRIEDLÄNDER, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms IV9–10 (Leipzig 1921) 83 Vgl. übrigens die Zusammenstellung ἐλέησον ἡμᾶς ὁ θεὸς ὡς θέλεις in den Johannesakten 42. Oben S. 78 A. 3. Zur Formel vgl. noch die Syrische Jakobosanaphora S. 45 Z. 8 RÜCKER: ὅτε θέλεις. <καὶ ὅπου θέλεις,> καὶ ὡς θέλεις.

5) M. SIEBOURG, Neue Goldblättchen mit griechischen Aufschriften (ARW 10 [1907] 398 Nr. 3).

einem um 300 geschriebenen christlichen Gebete aus Oxyrhynchos[1]. Die reine Formel des späteren liturgischen *Kyrie eleison* begegnet im Neuen Testament nirgends, aber sinngemäß ist sie da. Sobald Jesus im Glaubensbewußtsein seiner Gemeinde als Gott und Herr erkannt und anerkannt war, drängte alles von selbst dazu, im Gebetsverkehr mit dem erhöhten Herrn ihn auch gebetsmäßig als Herrn und Gott um seine Hilfe anzuflehen; daß in hellenistischen Gemeinden auch ein antiker Gebetsruf dazu Verwendung finden konnte, tut dem Glauben keinen Eintrag[2]. Wenn Stephanus zum verklärten Herrn beten konnte: „Herr Jesus, nimm meinen Geist auf" (Apg. 7, 59), so konnte auch der Apostel Paulus zu Christus mit *Kyrie eleison* rufen. Wenn der Apostel sagt, er habe dreimal in seiner Krankheit zum Herrn um Befreiung gerufen (II Kor. 12, 8), so steht nichts im Wege, daß der Ruf in seiner Eindringlichkeit gelautet hat:

Κύριε ἐλέησον,
Κύριε ἐλέησον,
Κύριε ἐλέησον.

Diese Annahme darf eigentlich gar nicht überraschen, denn wie für die Lebenslage des Apostels geschrieben, stand ja in Psalm 6, 3 das Gebet:

„Ἐλέησόν με, Κύριε, ὅτι ἀσθενής εἰμι . . .
Ἴασαι με, Κύριε, ὅτι ἐταράχθη τὰ ὀστᾶ μου."

Das sind Worte, die dem psalmenkundigen Paulus noch näher lagen als uns. Wir werden überhaupt gut tun, bei der sich bildenden Form des christlichen Gebetes und des christlichen Gesangs die Psalmen stark in Rechnung zu stellen[3]. Das Κύριε

---

[1]) K. WESSELY, Les plus anciens monuments du christianisme écrits sur papyrus = Patrologia orientalis IV, 2, 195 Nr. 21.

[2]) W. BOUSSET, Kyrios Christos (Göttingen 1913 2. Aufl. 1921) hat in dem sehr angegriffenen Buch den kultischen Einschlag des Christusglaubens stark hervorgehoben, zum Teil mit Recht. Auch die Liturgiegeschichte muß sich mit dem Buche auseinandersetzen. Dabei dürfen die Ergänzungen nicht übersehen werden, die W. BOUSSET selbst gab in einem zweiten Buch: Jesus der Herr. Nachträge und Auseinandersetzungen zu Kyrios Christos (Göttingen 1916).

[3]) Nach JL 1 (1921) 137 Nr. 23 will E. BISHOP, Liturgica historica (Oxford 1918) Nr. 6 nicht an eine Entlehnung des *Kyrie eleison* aus dem Heidentum glauben; unter der von mir festgestellten Beschränkung wohl mit Recht.

ἐλέησον, das nach unserem Nachweis völlig aus antiken Gottesvorstellungen verständlich, bei den Griechen in Übung war, hat wohl in heidenchristlichen Gemeinden die christliche Gebetsform unterstützt, aber es hat sie nicht allein geschaffen. Die christlichen Beter beteten im Geiste der Psalmen, und hier las man die Worte:

σῶσόν με[1]
σῶσόν με, Κύριε[2]
βοήθησόν μοι, Κύριε ὁ θεός μου
σῶσόν με κατὰ τὸ μέγα ἔλεός σου[3].
σῶσον ἡμᾶς, Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν[4].
οἰκτείρησόν με καὶ εἰσάκουσον τῆς προσευχῆς μου[5].
ἐπίβλεψον ἐπ' ἐμὲ καὶ ἐλέησόν με[6]
λύτρωσαί με καὶ ἐλέησόν με[7]
ἐλέησόν με[8]
ἐλέησόν με καὶ εἰσάκουσόν με[9]
ἐλέησόν με ὁ θεός[10]
ἐλέησόν με ὁ θεός, ἐλέησόν με[11]
ἐλέησον ἡμᾶς, Κύριε, ἐλέησον ἡμᾶς[12]
ἐλέησόν με, Κύριε[13]
Κύριε, ἐλέησόν με[14].

Wir hören hier den Erbarmungsruf in allen möglichen Formen. Da die Septuaginta statt Jahwe (Adonai) κύριος setzte,

---

1) Ps. 6, 5; 7, 2; 30 (31), 17; 53 (54), 3; 68 (69), 2; 118 (119), 146.
2) Ps. 11 (12), 2.
3) Ps. 108 (109), 26.
4) Ps. 105 (106), 47.
5) Ps. 4, 2.
6) Ps. 24 (25), 16; 85 (86), 16; 118 (119), 132.
7) Ps. 25 (26), 11.
8) Ps. 118 (119), 29.
9) Ps. 26 (27), 7.
10) Ps. 50 (51), 3.
11) Ps. 56 (57), 2. Vgl. Jesus Sirach 33 (36) 1: ἐλέησον ἡμᾶς, δέσποτα ὁ θεός . . .
12) Ps. 122 (123), 3.
13) Ps. 6, 3; 9, 14; 30 (31), 10; 55 (56), 2; 85 (86, 3).
14) Ps. 40 (41), 5. 11. Vgl. noch Isaias 33, 2: Κύριε, ἐλέησον ἡμᾶς: ferner Baruch 3, 2: ἄκουσον, Κύριε, καὶ ἐλέησον. Ein Κύριε ἐλέησον ἡμᾶς mögen die Juden gesprochen haben, als sie beim drohenden Tempelraub des Heliodoros zu Gott flehten. Ἐποιοῦντο τὴν λιτανείαν heißt es II. Macc. 3, 20.

so ergab sich ein Erbarmungsruf, ähnlich dem, der bei den Griechen zu der Gottheit erscholl. Die in der Antike nachgewiesene Formel Κύριε ἐλέησον ohne beigesetztes Pronomen (ἐμέ, ἡμᾶς) findet sich jedoch nicht. Dies ist indes kein wesentlicher Unterschied, bei häufiger Wiederholung des gleichen Rufes mochte eine Abschleifung erfolgen, so daß das Pronomen fiel. Daß zu dieser vereinfachten Formenbildung die antike Liturgie mithalf, ist nur natürlich[1]. Gerade beim *Kyrie eleison* können wir deutlich, wie bei kaum einer anderen Formel, die Gleichartigkeit antiker und christlicher Volksauffassung erkennen. Die aquitanische Pilgerin hat bei der Andacht an der Auferstehungskirche zu Jerusalem angemerkt, daß immer eine große Schar Kinder durch ihr *Kyrie eleison* die Bitten um Hilfe und Heil unterstütze. Diesem *Kyrie eleison* aus Kindermund wird eine besondere Kraft zugeschrieben. Auch die Rubriken der liturgischen Bücher vergessen nicht, dies eigens hervorzuheben. Die Apostolischen Konstitutionen geben in einem der Zeit um 400 entsprechenden, aus Syrien stammenden Liturgiehandbuch die Anweisung, im Gebete besonders der Katechumenen zu gedenken. Wenn der Lehrgottesdienst zu Ende ist, soll der Diakon auf einen erhöhten Platz steigen, soll verkünden, daß kein Hörer und Ungläubiger dableibe. Wenn dann Ruhe eingetreten ist, „sollen alle Gläubigen mit Sammlung für die Katechumenen bitten, indem sie sagen: *Kyrie eleison*[2]". Dieses *Kyrie eleison* begleitet nun alle die Bitten, die der Diakon einzeln vorspricht. Am Schlusse wird dann ausdrücklich angemerkt: „Zu jeder dieser Bitten, die der Diakon vorspricht, spreche das Volk: *Kyrie eleison*, und vor allem die (unschuldigen) Kinder[3]." Da die allgemeine Vorschrift über die Erbarmungsrufe des Volkes sich auch auf die folgenden Gebete über die Energumenen,

---

[1]) A. GREIFF, Das Gebet im Alten Testament (Alttestamentliche Abhandlungen V 3 [Münster i. W. 1915] 76) sagt: „Die LXX ist die Quelle des christlichen ‚Kyrie eleison'." Mit der obigen Einschränkung ist dies richtig.

[2]) Apostolische Konstitutionen VIII 6 § 4 (I 478 FUNK): „καὶ πάντες οἱ πιστοὶ κατὰ διάνοιαν ὑπὲρ αὐτῶν προσευχέσθωσαν λέγοντες· Κύριε ἐλέησον."

[3]) Apostolische Konstitutionen VIII 6 § 9 (I 480 FUNK): „ἐφ' ἑκάστῳ δὲ τούτων ὧν ὁ διάκονος προσφωνεῖ, ὡς προείπομεν λεγετω ὁ λαός· Κύριε ἐλέησον, καὶ πρὸ πάντων τὰ παιδία."

Täuflinge und Büßer erstreckt, so haben wir auch die besondere Anweisung über die *Kyrie-eleison*-Rufe der Kinder dahin auszudehnen.

Etwas Ähnliches bietet Chrysostomos für den Beginn des Gottesdienstes in einer um 390 zu Antiochien vorgetragenen Homilie zum Matthäusevangelium. Er spricht über „das Mysterium der Barmherzigkeit": „Nach seiner großen Barmherzigkeit hat sich Gott unser erbarmt trotz unseres Ungehorsams. (So ist denn) auch das erste Gebet ein unablässiger Ruf um Erbarmung (ἐλέους γέμει), wenn wir für die Energumenen inständig bitten. Und das zweite Gebet für die anderen Büßer fleht ebenso um reiche Erbarmung. Und ebenso das dritte Gebet für uns selber, bei dem die unschuldigen Kinder der Gemeinde sich wie ein Schutz vor uns stellen, um Gott zur Erbarmung zu bewegen. Nachdem wir nämlich unsere eigenen Sünden verdammt haben, rufen wir selber (um Erbarmung) für die, die viel gesündigt und schweren Tadel verdient haben; für uns aber (beten) die Kinder, die wir in ihrer Einfalt nachahmen müssen, um das Himmelreich zu erlangen. Diese sinnbildliche Handlung zeigt uns, daß die, die jenen Kleinen an Kindersinn und Einfalt gleichen, am meisten Kraft haben, für die Sünder zu bitten. Und wie das Mysterion selbst (Eucharistie) voll Erbarmung und Menschenfreundlichkeit ist, das wissen die Eingeweihten (ἴσασιν οἱ μεμυημένοι)[1]." Wenn auch Chrysostomos mit der bei ihm so stark ausgeprägten Zurückhaltung der Arkandisziplin uns leider nichts Näheres mitteilt, so können wir doch die Ähnlichkeit des Erbarmungsrufes mit dem Kyrie eleison von Jerusalem sofort erkennen. Das Kyrie eleison aus dem Munde der unschuldigen Kleinen soll für die schuldbewußten Erwachsenen Gott zu Huld und Erbarmung stimmen. Dies war nicht nur Sitte in Jerusalem und Antiochien, sondern auch weiter durch Kleinasien verbreitet. Das eindringlichste Beispiel dieser Art bietet Basilius von Caesarea in Kappadokien in einer Predigt gelegentlich einer großen Dürre und Hungersnot. Der Bischof klagt, daß die erwachsenen Männer und Frauen sich vom Bittgottesdienst ferne hielten oder aber gelangweilt den letzten Vers des Psalmensängers erwarten. Eifrig seien eigent-

---

[1]) Joh. Chrysostomos, In Matthaeum homilia 71, 4 (Migne PG 58, 699).

lich nur die Kinder, weil sie auf diese Weise den Büchern und dem strengen Lehrer für einige Zeit entrinnen und so aus dem Bußtag einen Freudentag für sich machen. Es sei ein Widersinn, daß das unschuldige, unsträfliche Alter, das am Unglück keine Schuld trage, zur Buße komme, während die Sünder sich im Verborgenen halten. Die Erwachsenen entschuldigten sich, daß sie die unschuldigen Kinder als Ersatzperson für ihre Verteidigung gestellt hätten. Gut, sagt Basilius, aber der Sünder soll auch dabei sein[1]. Schon beträchtlich vor Basilius war es christliche Übung, daß bei Dürre und Mißwachs auch die Kinder die Erbarmung Gottes anriefen, damit er seinen Regen spende. Im dritten Jahrhundert bieten die Klementinischen Rekognitionen einen Beleg hiefür[2].

Daß man gerade die unschuldigen Kinder zum *Kyrie eleison*, zum Ruf um Erbarmung und Heil bestellt, entspringt einem natürlichen Gefühl, daß die Bitte der Kindheit und Unschuld mehr vermag. Die Christen sind hier völlig im Rahmen der antiken Kultur geblieben. Bei besonderen Anlässen verlangten z. B. die Sibyllinischen Bücher, daß erlesene Jungfrauen und keusche Knaben den Göttern das *Carmen* vortrugen[3]. Bei Jamblichos erfahren wir, daß man die Kinder als die Lieblinge der Götter betrachtete und man deshalb in den Städten darauf hielt, daß gerade Kinder bei Dürre die Götter um Regen anflehen sollten[4]. Da die Städte gern dem rettenden Zeus (Zeus Soter) ein Bild auf dem Marktplatz errichteten[5] und ihm auch

---

[1]) Basilius, In famem et siccitatem homilia c. 3 (Migne PG 31, 309—312).

[2]) Recognitionen V, 30 S. 144 GERSDORF: *Et quomodo, cum forte imber longa serenitate suspenditur, omnes ad coelum oculos tendimus, et ab omnipotente deo pluviarum munera flagitamus, omnesque cum parvulis, ad deum fusis precibus, miserationes ipsius exoramus?*

[3]) Horaz, Carmen saeculare 4—8:

Tempore sacro,
Quo Sibyllini monuere versus
Virgines lectas puerosque castos
Dis, quibus septem placuere colles,
Dicere carmen.

[4]) Jamblichos, De vita Pythagorica XI, § 51 S. 36 Z. 1—3 NAUCK. Hinweis von O. CASEL in Theologische Revue 20 (1921) 183.

[5]) Pausanias IV, 34, 6 (I, 412 Z. 20 f. SPIRO) berichtet dies für Korone; VII, 23, 9 (II, 241 Z. 1 SPIRO) für Aigeion.

ihre allgemeinen Anliegen besonders empfahlen, so ist es erklärlich, daß gerade das Fest dieses Gottes mit dem Gebet der Kinder ausgezeichnet wurde. Ein geradezu überraschendes Beispiel bietet eine Inschrift vom Zeustempel aus Magnesia am Mäander, dem Anfang des zweiten Jahrhunderts v. Chr. zugehörig. Darin wird eine Anweisung gegeben für das jährlich wiederkehrende Fest des Zeus Sosipolis, des Städteschirmers oder des Schutzherrn der Stadt Magnesia. Zum Opferfest werden außer der Priesterschaft besonders erwähnt neun Knaben und neun Mädchen, deren beide Eltern noch leben, und die damit als kultisch rein angesehen werden können[1]. „Bei der Vorführung des (Opfer-)Stieres soll beten der Hierokeryx mit dem Priester, der Priesterin, dem Kranzträger und den Knaben und den Mädchen . . . für das Heil (σωτηρίας) der Stadt und des Landes, für das Heil der Bürger, der Frauen und Kinder und der anderen Bewohner von Stadt und Land, für Frieden, Reichtum, für das Wachstum des Getreides und der anderen Früchte alle und des Viehes[2]." Wir haben also in der Antike ein allgemeines Gebet, bei dem die Kinder besonders als Beter erwünscht waren. Für mich ist es keinen Augenblick zweifelhaft, daß hier schon ein ἐλέησον ἡμᾶς oder ein Κύριε νἐλέησο als Erbarmungsruf mit hineinklang.

Das allgemeine Bittgebet zu Magnesia am Mäander stellt einen Typus dar, der wahrscheinlich auch bei der Weihe der Tyche von Konstantinopel zur Anwendung kam. Mit der Ausbreitung des Christentums verschwand diese Form nicht gleich, sondern wurde dem christlichen Zwecke allmählich angepaßt.

---

[1]) Königliche Museen zu Berlin: Die Inschriften von Magnesia am Mäander herausgegeben von O. KERN (Berlin 1900) S. 83 Nr. 98 Zeile 18—21: „ἀποστέλλειν δὲ τοὺς παιδονόμους παῖδας ἐννέα ἀμφιθαλεῖς· ἀποστέλλειν δε καὶ τοὺς γυναικονόμους παρθένους ἐννέα ἀμφιθαλεῖς . . ." Daß beide Eltern noch leben sollen, ist eine bekannte kultische Forderung Sie wurde z. B. in Ephesus gestellt für Kinder, die zu Priestern bestimmt werden sollten. Vgl. Heliodor, Aethiopica I 22.

[2]) A. a. O. Nr. 98 Z. 21—31. Das Gebet hat seine Parallele im Pythaisopfer in Delphi, das dargebracht wurde „für Gesundheit und Heil aller Bürger und Kinder und Frauen und Freunde und Bundesgenossen". Vgl. O. CASEL in Theol. Revue 20 (1921) 183 mit Hinweis auf *Fouilles de Delphes* III 2 n. 48. 50 bei Axel BOETHIUS, Die Pythais (Uppsala 1918) 136.

Wir haben noch die Möglichkeit, den Typus in christliche Zeit hinein zu verfolgen. Das älteste uns erreichbare Beispiel bieten die Apostolischen Konstitutionen VIII, 10. Zu den vom Diakon vorgesprochenen Bitten für die Anliegen der Gemeinde ist zwar nicht ausdrücklich angemerkt, daß das Volk mit *Kyrie eleison* antworten sollte. Allein, wie O. CASEL richtig herausgefunden hat[1], gilt für dieses Kapitel die gleiche *Kyrie-eleison*-Verordnung wie zu den vorausgenannten Gebeten für die Katechumenen, Energumenen, Täuflinge und Büßer.

Die stark von der griechischen Liturgie abhängige Liturgie von Mailand hat auch in den Erbarmungsrufen das griechische Vorbild nachgeahmt. Nach dem Einzug in die Kirche, nach dem Introitus, wurden die *Supplicationes* einzeln vorgesprochen und von dem Volke mit *Kyrie eleison* oder dem entsprechenden *Domine miserere* beantwortet. Ein gutes Bild vermag man sich zu machen aus dem Sakramentar von Biasca (10. Jahrh.), das uns die Litanei für den ersten Fastensonntag bietet[2]:

---

[1]) O. CASEL in Theol. Revue 20 (1921) 183.

[2]) L. DUCHESNE, Origines du culte chrétien[3] (Paris 1903 198 f. — F. PROBST, Die abendländische Messe vom fünften bis zum achten Jahrhundert (Münster i. W. 1896) 123 hat in seinem Abdruck in den Antworten stets *Kyrie eleison.* — Über den gegenwärtigen Ritus bringt P. LEJAY einige Bemerkungen in DAL I 1, 1402. 1404. — Herr Kollege R. STAPPER, der im März 1914 am 5. Fastensonntag dem Hochamt im Dom von Mailand beiwohnte, stellt mir seine diesbezüglichen Beobachtungen freundlich zur Verfügung:

„Nach Gesang der Terz, Sext und Non wurde vom Ambo aus eine *Lectio s. Ambrosii de bono mortis* verlesen, währenddessen der Klerus den feierlichen Einzug zum Altar ausführte. Alsdann begann der Gesang *der Ingressa* (gleichzeitig Staffelgebet und Altarinzensation). Nunmehr las der Zelebrant privatim die *Ingressa* und sang *in cornu epistolae* die *Supplicationes* (nach dem Text des 1. Fastensonntags). Alles kniete dazu nieder und der Chor antwortete jedesmal mit einem mehrstimmigen *Domine miserere.* Die Suppl. für den Kaiser wurde ausgelassen; in der für den König wurde der Name Victor Emanuel genannt. Zuletzt wurde ein dreimaliges *Kyrie eleison* angeschlossen, dann folgte die *Oratio super populum,* nunmehr von der Kanzel aus eine Prophetie, Gesang des Psalmellus, dann die *Lectio epistolae* . . ."

Da mir das Mailänder Missale nicht zur Verfügung stand, verwies C. MOHLBERG auf die Abdrucke der Litanei im Missale Abrosianum (Mediolani 1909) Dom. I, II. III. IV. V. Quadr. auf S. 87 f. 102 f. 117. 130. 143 f. A. RÜCKER zitiert Missale Ambrosianum duplex (Monumenta sacra et profana IV 1913) 121 f.

Incipit letania. Dominica I de Quadragesima.
Divinae pacis et indulgentiae munere supplicantes, ex toto corde ex tota mente precamur te: Domine miserere.
Pro ecclesia tua sancta catholica, quae hic et per universum orbem diffusa est, precamur: <Domine miserere>.
Pro papa nostro illo et omni clero eius omnibusque sacerdotibus ac ministris, precamur: <Domine miserere>.
Pro famulo tuo illo imperatore et famula tua illa imperatrice et omni exercitu eorum, precamur: <Domine miserere>.
Pro pace ecclesiarum, vocatione gentium et quiete populorum, precamur: <Domine miserere>.
Pro plebe hac et conversatione eius omnibusque habitantibus in ea, precamur: <Domine miserere>.
Pro aerum temperie ac fructuum et fecunditate terrarum, precamur: <Domine miserere>.
Pro virginibus, viduis, orfanis, captivis ac penitentibus, precamur: <Domine miserere>.
Pro navigantibus, iter agentibus, in carceribus, in vinculis, in metallis, in exiliis constitutis, precamur: <Domine miserere>.
Pro his qui diversis infirmitatibus detinentur, quique spiritibus vexantur inmundis, precamur: <Domine miserere>.
Pro his qui in sancta tua ecclesia fructus misericordiae largiuntur, precamur: <Domine miserere>.
Exaudi nos Deus, in omni oratione atque deprecatione nostra, precamur: <Domine miserere>.
Dicamus omnes: Domine miserere.
Ky(rie eleison), Ky(rie eleison), Ky(rie eleison).

Daß diese Litanei[1] im griechischen Ritual ihr Vorbild hat, wurde bereits erkannt. Wenn es in der Litanei des irischen Missale von Stowe heißt: „*Dicamus omnes:* »*Domine exaudi et miserere, Domine miserere*« *ex toto corde et ex tota mente*“, so konnte L. Duchesne die genau entsprechende griechische Formel in der Liturgie von Konstantinopel anmerken[2]. Auch in anderen uns überlieferten Texten tritt die Gebetsweise mit dem stets wiederkehrenden Bittruf *Kyrie eleison* und seiner lateinischen Übertragung *Domine miserere* klar zutage. Ein besonders cha-

---

[1]) Über diese *Deprecationes* und *Litaniae* siehe auch S. BÄUMER, Die Geschichte des Breviers (Freiburg 1895) 610 f. Beilage II Nr. III und IV.

[2]) L. DUCHESNE, Origines du culte chrétien[3] (Paris 1903) 200. Der griechische Text (Brightman 373) lautet: „Εἴπωμεν πάντες ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας ἡμῶν, εἴπωμεν.“ Die Formel: „Δεόμεθά σου, ἐπάκουσον καὶ ἐλέησον.“

rakteristisches Beispiel bietet die in der Ottonenzeit in Mainz geschriebene Wiener Handschrift 1888 f. 109. Der einschlägige Text, erstmalig von M. GERBERT veröffentlicht und jetzt von W. MEYER überprüft, lautet[1]:

Preces ante altare prima die.

Clamemus omnes una voce	*Domine miserere.*
Amara nobis est vita nostra	*Domine miserere.*
Precamur excelse fidem largire	*Domine miserere.*
Curvamur peccatis obprimimur malis	*Domine miserere.*
Delicta dele pacem concede	*Domine miserere.*
Excelsus respice pius indulge	*Domine miserere.*
Flagella remove veniam tribue	*Domine miserere.*
Exaudi nos deus pater pie	*Domine miserere.*
Nunc et in aevum salva mundum	*Domine miserere.*
Ymnum dicamus tibi Christe	*Domine miserere.*
Gloria tibi aeterno patri	*Domine miserere.*
Clamemus (omnes una voce	*Domine miserere).*

Dies ist nur ein Bruchteil der ehemals durch das ganze Alphabet hindurchgeführten litaneiförmigen Bitten. Bruchstücke einer solchen mit der steten Antwort des *Domine miserere* verbundenen Litanei bietet noch das Breviarium Gothicum *secundo die ieiuniorum kal. Januar., ad sextam* und *quarta feria primae domin. Quadr., ad sextam*[2].

Wie uns der Pilgerbericht der Aquitanierin erraten läßt, hat der seit dem vierten Jahrhundert stärker einsetzende Verkehr mit dem Heiligen Land das *Kyrie eleison* als ein an heiliger Stätte gehörtes frommes Gebet auch für das lateinische Abendland volkstümlich gemacht. Im fünften Jahrhundert war es in Rom und den Provinzen Italiens, besonders Mailand, bekannt geworden. Auch Gallien wollte nun nicht mehr zurückstehen. Die Synode von Vaison (Provinz Arles) gab im Jahre 529 die Bestimmung: „Da sowohl am Apostolischen Stuhl (Rom) als auch in allen Provinzen des Ostens und Italiens die schöne

---

[1]) M. GERBERT, Monumenta veteris liturgiae Alemannicae II, 89. W. MEYER, Spanisches zur Geschichte der ältesten mittellateinischen Rhythmik (Nachrichten von der Königl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen 1913 S. 156). Ferner W. MEYER, Die Preces der mozarabischen Liturgie (Abhandlungen der Königl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen. Philol.-hist. Kl. N .F. XV, 2 [1914] 13). Danach die obige Textwiedergabe. Den Hinweis verdanke ich C. MOHLBERG und A. RÜCKER.

[2]) Vgl. W. MEYER, Die Preces der mozarabischen Liturgie 13.

und durchaus heilsame Gewohnheit aufgenommen wurde, das *Kyrie eleison* mit tiefem Gefühl und mit Zerknirschung öfter zu wiederholen, so haben auch wir beschlossen, diese so heilige Gewohnheit in allen unseren Kirchen mit Gottes gnädiger Fügung bei Matutin, Messe und Vesper beizufügen[1]." Aurelianus von Arles († um 550) gab die Anweisung, jedes kirchliche Stundengebet mit einem dreimaligen *Kyrie eleison* zu beginnen und ebenso zu beschließen[2]. Wertvoll ist uns die Bemerkung des Germanus von Paris († 576), daß drei Kinder einstimmig das dreimalige *Kyrie eleison* beim Beginne der Messe sangen[3].

Drei Kinder singen hier das dreimalige *Kyrie eleison.* Ein dreimaliges *Kyrie eleison* ist uns bereits oben als Anrufung des Sonnengottes begegnet. Drei und Heil sind für die antike Vorstellung untrennbar. H. USENER hat denn auch an die Spitze seiner Untersuchung über die Dreiheit[4] einen Satz aus Aristo-

---

[1]) Canon 3 (II 184 BRUNS).

[2]) Aurelianus Arelatensis, Regula ad monachos (Migne PL *68, 393): „Sic in omni opere Dei tertia vice Kyrie eleison dicite, antequam incipiatis: et psalmis perdictis et capitello perdicto.*" Die Regel des hl. Benedikt bestimmt für den Schluß jeder Hore die „Litanei" oder das *Kyrie eleison,* ohne jedoch die Zahl der Erbarmungsrufe anzugeben. Vgl. S. Benedicti Regula Monachorum 9. 12. 13. 17 S. 50. 51. LINDERBAUER. Hinweis von C. MOHLBERG. — Wer sich darüber weiter unterrichten will, der beachte die Literatur, die P. PIUS BIHLMEYER O. S. B. in seiner Übersetzung der Regel des hl. Benedikt (BKV 20, 267) zu Kap. 9 anmerkt, darunter besonders die Arbeiten von S. BÄUMER und BISHOP, auch F. CABROL in DACL II, 2042 unter *Capitellum.* — Von Wert ist noch S. BÄUMER, Die Geschichte des Breviers (Freiburg i. B. 1895) 127 f., wo auf ein von PITRA (Juris eccl. Graecorum Hist. et mon. I 220 § 17) mitgeteiltes Dokument hingewiesen wird, das uns das Officium des Abtes Nilus vom Sinai berichtet. Nach dem Abschluß jeder Hore wird hier das Vaterunser und das *Kyrie eleison* gebetet. Nach der großen Doxologie *(Gloria in excelsis)* und dem Glaubensbekenntnis wird das Vaterunser und ein 12- oder 30- (oder 300-) maliges *Kyrie eleison* angemerkt.

[3]) Migne PL 72, 90 A. Bei DUCHESNE a. a. O. 191: *„Tres autem parvuli qui ore uno sequentes Kyrie eleison . . ."*

[4]) H. USENER, Dreiheit (Rheinisches Museum NF 58 [1903] 1). USENER hat bei seiner Arbeit den Nachdruck gelegt auf „die Bildung dreigliedriger Gruppen von Gottesbegriffen, göttlicher Dreieinheiten". Ich möchte hier die Anregung geben, die Dreiheit in der Liturgie stärker zu beachten.

teles gestellt, der also sagt: „Wie die Pythagoreer uns sagen, ist das All und alle Dinge durch die Zahl drei begrenzt. Ende und Mitte und Anfang enthalten die Zahl des Alls, die Zahl der Dreiheit. Da wir von der Natur gleichsam die Gesetze der Dreiheit empfangen haben, so bedienen wir uns zu den heiligen Bräuchen der Götter dieser Zahl[1].“ Bedeutungsvoll ist es, daß man in alten Stadtkulten neben den Göttern des Himmels und des Totenreiches an dritter Stelle des Zeus mit dem Beinamen Σωτήρ = Retter, Heiland, Erlöser besonders namentlich gedacht hat[2], und daß man im Kulte den ersten Becher den himmlischen Göttern insgesamt, den zweiten den Heroen, d. i. den Geistern der Toten, den dritten aber dem Zeus Soter widmete[3]. Dem Ζεὺς τέλειος, wie er auch genannt wurde, gehörte auch die vollkommene Zahl. Daß man den Σωτήρ mit der auch sonst geläufigen Formel σῶσόν με[4], ἐλέησον anrief, ist nur natürlich; denn der Ruf Ζεῦ σῶσον war von einer solchen Volkstümlich-

---

[1]) Aristoteles, De caelo I 268 A 12 ff. Das christliche Gegenstück siehe bei Origenes, In Genes. Homilia VIII, 4 (GCS: Orig. VI, 80 Z. 15 ff. BAEHRENS): *Tertia tamen dies semper apta fit sacramentis. Nam et populus cum exisset de Aegypto, tertia die offert sacrificium Deo et in die tertia purificatur; et resurrectionis Domini tertia est dies; et multa alia intra hanc diem mysteria concludantur.*

[2]) Aischylos, Hiketiden 24 ff.:

Ὧν πόλις, ὧν γῆ καὶ λευκὸν ὕδωρ,
ὕπατοί τε θεοὶ καὶ βαρύτιμοι
χθόνιοι θήκας κατέχοντες,
καὶ Ζεὺς σωτὴρ τρίτος, οἰκοφύλαξ
ὁσίων ἀνδρῶν,
δέξαιθ' ἱκέτην.

Über die Soter-Bezeichnung vgl. noch DÖLGER, ΙΧΘΥΣ I (Rom 1910) 415, 419 ff.

[3]) Vgl. die auf Philochoros, Περὶ ἡμερῶν zurückgehenden Stellen gesammelt bei A. TRESP, Die Fragmente der griechischen Kultschriftsteller (RVV XV 1 [Gießen 1914] 78 f.) Nr. 36. — K. KIRCHER, Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum (RVV IX 2 [Gießen 1910] 34 ff.).

[4]) Vgl. außer den oben S. 83 angeführten Stellen noch Marcellus, De medicamentis XV 89 S. 118 Z. 27—29 NIEDERMANN:

„Εἶδον τριμόρφου χρύσεον τὸ σάνδαλον,
Καὶ ταρταρούχου χάλκεον τὸ σάνδαλον.
Σῶσόν με σεμνὲ, νερτέρων ὑπέρτατε.“

keit, daß er beim Niesen gebraucht wurde[1] wie das „Helf Gott“ in meiner Heimat (Sulzbach a. Main).

Wir dürfen annehmen, daß in der Zahl der Anrufungen auch die Dreizahl von Wichtigkeit war. Dies führt uns wieder zu dem Stadtritual von Magnesia zurück. Für die Bitten zum Stadtgott Zeus Sosipolis wird ein Doppelchor von neun kultisch reinen Knaben und neun kultisch reinen Mädchen, deren Eltern noch leben, bestellt. Die Neunzahl oder 3×3 spielt dabei eine besondere Rolle. Mitunter wird die Neunzahl noch einmal durch die Dreizahl bedeutungsvoll gesteigert zu 27. So sind es nach dem griechischen Ritus der Sibylle 3×9 Jungfrauen, die bei der Sühneprozession durch die Stadt Rom den Bittgesang singen[2]. 3×9 vornehme Knaben und 3×9 vornehme Mädchen, Kinder, deren beide Eltern noch leben, singen im Apollotempel auf dem Palatin am Säkularfeste in griechischer und lateinischer Sprache Hymnen und Päane zum Schirm und Schutz der römischen Städte[3]. Nach der sachkundigen Ausführung von H. DIELS[4] wäre es zwecklos, hier die ungeheuere Bedeutung der Zahlen 3 und 9 für das wirkungskräftige Ritual weitläufig belegen zu wollen. Die Neunzahl erschien als eine Zahl von besonderer Weihe und Vollkommenheit. Kennzeichnend ist hierfür die bei Seneca vorhandene Überlieferung über den Tod des Philosophen Plato. Danach wäre Plato genau im vollen Alter von 81 Jahren an seinem Geburtstage gestorben. „Deshalb“, so sagt Seneca, „haben Magier, die zufällig in Athen waren, dem Verstorbenen ein Opfer dargebracht in der Meinung, daß er

---

[1]) Anthologia II 13 v. 11

„Οὐδὲ λέγειν· Ζεῦ σῶσον, ὅταν πταρῇ.“

Vgl. dazu Xenophon, Anabasis III 2, 9: Ein Soldat niest bei der Rede Xenophons; da verehrten alle den Gott, d. h. sagten Ζεῦ σῶσον, und Xenophon nahm es als Zeichen der σωτηρία vom Ζεὺς σωτήρ.

[2]) Livius XXVII, 37: *Decrevere item pontifices, ut virgines ter novenae per urbem euntes carmen canerent.* Dann im gleichen Kapitel bei einem neuen Prodigium: *tum septem et viginti virgines, longam indutae vestem, carmen in Iunonem reginam canentes ibant . . .* Livius XXXI, 12: *(Decemviri) carmen praeterea ab ter novenis virginibus cani per urbem iusserunt, donumque Iunoni reginae ferri.*

[3]) Zosimus, Historia nova in der Ausgabe bei H. DIELS, Sibyllinische Blätter (Berlin 1890) 133 Z. 6—10.

[4]) H. DIELS, Sibyllinische Blätter (1890) 38. 39 ff. Vgl. auch P. Stengel, Die griechischen Kultusaltertümer (München 1920) 135.

über die menschliche Natur hinausgeragt habe, da er die vollkommenste Zahl erfüllt habe, die sie in 9×9 annehmen[1]." Noch weit in die christliche Zeit hinein wirkt diese Schätzung der Neunzahl weiter, liegt sie doch auch den 3×3 Engelchören des Ps. Dionysius Areopagita zugrunde[2].

Bei der Bevorzugung der Neunzahl im Kulte ergab es sich von selbst, daß auch der Zauber sich der Neunzahl bediente; denn das mit dem Ritual des Gottesdienstes Verbundene galt als besonders wirksam und geheimnisvoll. Der Zauber benutzte die Neunzahl für die Wahl der Tage[3], für die Zahl der Zauberhandlungen[4] und für die Zahl seiner Zauberformeln. Ein einfaches Durchmustern der von R. HEIM[5] gesammelten Zauberformeln ergab mir folgendes Bild von der Wiederholung der Formeln:

S. 475 Nr. 33 . . .	3×9	*(ter novies)*
S. 478 Nr. 49 . . .	3	*(ter)*
S. 478 Nr. 51 . . .	3×9	*(ter novies)*
S. 479 Nr. 52 . . .	3	*(ter)*
S. 479 Nr. 55 . . .	3×9	*(ter novies)*
S. 483 Nr. 69 . . .	3	*(ter)*
S. 487 Nr. 82 . . .	3	*(ter)*
S. 487 Nr. 84 . . .	3	*(ter)*
S. 489 Nr. 93 . . .	3	*(ter)*
S. 490 Nr. 94 . . .	3×9	*(ter novies)*
S. 496 Nr. 107 . . .	3	*(ter)*
S. 497 Nr. 108 . . .	3	*(ter)*
S. 498 Nr. 109 . . .	3	*(ter)*
S. 501 Nr. 118 . . .	3×9	*(ter novies)*
S. 508 Nr. 136 . . .	3	*(ter)*
S. 512 Nr. 147 . . .	9	*(novies)*
S. 525 Nr. 177 . . .	3	*(ter)*
S. 531 Nr. 181 . . .	3	*(ter)*
S. 531 Nr. 182 . . .	3	*(ter)*
S. 531 Nr. 183 . . .	3	*(ter)*
S. 531 Nr. 186 . . .	27 (=3×9)	*(vicies septies)*
S. 531 Nr. 187 . . .	99	*(nonagies novies)*

[1]) Seneca, Ep. 58 § 31 S. 185 Z. 12 ff. HENSE.

[2]) Hinweis von H. KOCH in Theol. Literaturzeitung 1921 Nr. 17/18.

[3]) Hierin zuweilen dem Totenkult folgend.

[4]) Vgl. das neunmalige Klingeln in allen Zauberbüchern. Zur neunmaligen Zauberhandlung gehört auch Ovid, Metamorphosen XV, 358. Von den Hyperboreern, die sich in Federn hüllen *cum Tritoniacam noviens subiere paludem.*

[5]) R. HEIM, Incantamenta magica graeca latina. Lipsiae 1892.

S. 532 Nr. 188 . . . 3×9 *(ter novies)*
S. 532 Nr. 190 . . . 7 *(septies)*
S. 532 Nr. 192 . . . 3 *(ter)*
S. 533 Nr. 196 . . . 3×9 *(novies . . rursumque novies et iterum tertium novies)*
S. 537 Nr. 219 . . . 3 *(ter)*
S. 538 Nr. 226 . . . 9 *(novem verba!)*
S. 541 Nr. 236 . . . 3 *(ter)*

Eine solche Liste[1] sagt uns mehr als ganze Untersuchungen; sie läßt uns auch die hohe Wertung verständlich werden, die man dem Worte Αμήν entgegenbrachte; denn es enthielt die Zahl $\left.\begin{matrix}\alpha & \mu & \eta & \nu \\ 1 & 40 & 8 & 50\end{matrix}\right\} = 99$, und absichtlich schrieb man das Wort in der Isopsephie = Ϛ Θ. Wie die Schätzung der Amen-Zahl 99, so wird auch die Zahl von den 99 Namen Gottes bei den Mohammedanern und die dementsprechende Zahl von 99 Perlen in ihrer Gebetsschnur mit einer alten Wertung der Neunzahl zusammenhängen[2].

Die Heiligkeit der Neunzahl wurde in der Liturgie von Magnesia durch die Zahl des Kinderdoppelchors zum Ausdruck gebracht. In wenig veränderter Form tritt der gleiche Gedanke hervor, wenn der Seher Branchos zur Abwehr der Pest in Milet die Kinder einen eigenartigen Vers aus neun Worten singen läßt. Der für die Alten schon erklärungsbedürftige, zweimal sämtliche 24 Buchstaben des griechischen Alphabets enthaltende (und darum besonders wirkungskräftige) Text lautet[3]:

βέδυ, ζάψ, χθώμ, πλῆκτρον, σφίγξ.
κναξζβίχ, θύπτης, φλεγμό, δρώψ.

---

[1]) Viele dieser Stellen sind auch ausgeschrieben bei W. H. ROSCHER, Die Sieben- und Neunzahl im Kultus und Mythus der Griechen. [Abhandlungen der Königl. sächs. Ges. d. Wiss. Philol.-histor. Klasse 24 (Leipzig 1904) Heft 1] 65 A. 153.

[2]) Auf die Gebetsschnur wurde ich durch A. RÜCKER aufmerksam, der mich auch hinwies auf Fr. DUNKEL, Allah (Gott) und seine schönen Namen = Das heilige Land 57 (1913) 230—236. Auf S. 235 Abbildung der von RÜCKER gemachten Aufnahme des Kopfstückes vom Aufnahmezeugnis irgendeines Mitgliedes des Rafa'i-Ordens mit den 99 Gottesnamen.

[3]) Klemens von Alexandrien, Stromata V 8 § 48, 5 (GCS: Clem. II 359 Z. 6 f. STÄHLIN).

Mit der Wertung der Neunzahl hängt es auch zusammen, daß die berühmte Sibyllenakrostichis ΙΗΣΟΥΣ ΧΡΕΙΣΤΟΣ ΘΕΟΥ ΥΙΟΣ ΣΩΤΗΡ gerade $27 = 3 \times 3 \times 3$ oder 3×9 Verse hat, wie bereits der heilige Augustinus beobachtet hat[1].

Wie die oben angeführten Stellen bewiesen haben, hat die Neunzahl nicht minder stark sich in der religiösen Kultur der Römer zur Geltung gebracht. Wenn nun gerade in Rom die Neunzahl die Wirkung des Bittgebetes so stark unterstützen sollte, wenn der römische Kultschriftsteller Varro erklärte, daß bei Unternehmungen die Zahl neun von ganz ausgesuchter Kraft und Bedeutung sei[2], und wenn ein Chor von „dreimal neun Jungfrauen" die von den sibyllinischen Büchern angeordneten römischen Bittprozessionen begleiten mußte[3], dann kann es kaum mehr ein Zufall sein, daß gerade auf römischem Boden der „unendliche" Bittruf des *Kyrie eleison* nach dem Zeugnis Gregors des Großen[4] auf die uns heute so geläufige neungliedrige Formel beschränkt wurde. Man kann wohl den Trinitätsgedanken als treibende Kraft zur Erklärung mit heran-

---

[1]) Augustinus, De civitate dei XVIII, 23 (II[3], 286 Z. 30—287 Z. 2 DOMBART): *Et sunt versus viginti et septem, qui numerus quadratum ternarium solidum reddit. Tria enim ter ducta fiunt novem; et ipsa novem si ter ducantur, ut ex lato in altum figura consurgat, ad viginti septem perveniunt.*

[2]) Arnobius, Adversus nationes III 38 (CSEL 4, 136 Z. 21 ff. REIFFERSCHEID): *„novenarium numerum tradit Varro, quod in movendis rebus potentissimum semper habeatur et maximus . . ."*

[3]) Livius 27, 37: *„Decrevere item pontifices, ut virgines ter novenae per urbem euntes carmen canerent . . . tum septem et viginti virgines, longam indutae vestem, carmen in Iunonem reginam canentes ibant . . ."* Livius 31, 12: *„Carmen praetera ab ter novenis virginibus cani per urbem iusserunt, donumque Iunoni reginae ferri."* Vgl. dazu W. H. ROSCHER a. a. O. 56 A. 128.

[4]) Gregor d. Gr. Ep. IX 26 (MG: Epist. II 1, 59 Z. 23—28 HARTMANN): (An den Bischof Johannes von Syrakus): *„Kyrieleison autem nos neque diximus neque dicimus, sicut a Graecis dicitur, quia in Graecis omnes simul dicunt, apud nos autem a clericis dicitur, a populo respondetur et totidem vocibus etiam Christe-eleison dicitur, quod apud Graecos nullo modo dicitur. In cotidianis autem missis alia quae dici solent tacemus, tantummodo kyrieleison et Christe-eleison dicimus, ut in his deprecationis vocibus paulo diutius occupemur."* Gregor d. Gr. berichtet über einen bereits bestehenden Brauch, nicht über eine Neueinführung seinerseits.

ziehen; aber die Neunzahl wurzelt in der antiken Kultur. Antike und Christentum zusammen schufen die Form:

Kyrie eleison
Kyrie eleison
Kyrie eleison

Christe eleison
Christe eleison
Christe eleison

Kyrie eleison
Kyrie eleison
Kyrie eleison[1].

Die Dreizahlgliederung hat auch sonst in die römische Liturgie Eingang gefunden, wo der Trinitätsgedanke nicht mitgewirkt hat. Ich erinnere des Beispiels halber[2] an zwei Stellen der alten Karsamstagsliturgie (ehemals Liturgie der Osternacht). Der mit dem neuen Licht in die Kirche einziehende Diakon singt dreimal, jedesmal in höherer Tonlage:

Lumen Christi. R. *Deo gratias.*
Lumen Christi. R. *Deo gratias.*
Lumen Christi. R. *Deo gratias.*

Noch wichtiger ist eine Rubrik der Taufwasserweihe. Der Priester senkt eine Kerze dreimal und zwar immer etwas tiefer

---

[1]) Es liegt mir hier völlig ferne, eine Liturgiegeschichte des *Kyrie eleison* zu geben. Dafür hätte ich ganz anders ausgreifen müssen. Hier sollte nur einmal im Rahmen dieses Buches eine Problemstellung versucht werden. Die Ausarbeitung überlasse ich anderen. Wer nur Selbstverständlichkeiten sagt, wird die Liturgiegeschichte nicht fördern.

[2]) Es werden sich noch viele Gegenbeispiele aufzeigen lassen. C. MOHLBERG erinnert an WARREN, The Stowe Missal (1915) 7: *Veni sanctificator omnipotens, et benedic hoc sacrificium preparatum tibi. Amen. Ter canitur.* Reiche Belege finden sich auch im Rituale Monasticum (Tornaci 1895) S. 188: Bei der *Benedictio servitorum mensae* dreimal *Benedictus es Dne Ds, qui adiuvisti me et consolatus es me;* S. 190: Bei der *Benedictio lectoris mensae* dreimal *Dne labia mea aperies et os meum . . .* Das gleiche *Dne labia . . .* auch dreimal zu Beginn der Matutin. S. 189: *Deus in adiutorium* dreimal beim Antritt des Tischdienstes, ebenso dreimal S. 192 vor dem Benedictus als Gebet nach der Handarbeit.

in das Wasser und singt dabei dreimal, und zwar jedesmal etwas höher[1]:

Descendat in hanc plenitudinem fontis virtus Spiritus sancti.
Descendat in hanc plenitudinem fontis virtus Spiritus sancti.
Descendat in hanc plenitudinem fontis virtus Spiritus sancti.

Für den Bittgesang in dreimaliger Wiederholung mit jedesmal höherer Stimmlage kommt ferner in Betracht das dreimalige *Deus in adiutorium meum intende*, das der Bischof anstimmt, nachdem er bei der Kircheneinweihung das Alphabet auf den Boden gezeichnet hat[2].

Die dreimalige Wiederholung in jedesmal höherer Stimmlage soll die Eindringlichkeit des Gebetes steigern[3]. Es ist die gleiche Psychologie, wenn bei der dreimaligen Wiederholung der Weiheformel jedesmal ein neues Segenswort hinzugefügt wird. H. USENER hat bereits auf einen derartigen Fall hingewiesen[4] in der Wasserweihe an der Epiphanie-Vigil:

Ut hanc aquam benedicere digneris. R. *Te rogamus, audi nos.*
Ut hanc aquam benedicere et sanctificare digneris.
R. *Te rogamus, audi nos.*
Ut hanc aquam benedicere, sanctificare et consecrare digneris.
R. *Te rogamus, audi nos.*

Der gleiche Text mit sinnentsprechender Änderung kehrt im Pontificale Romanum bei der Weihe des Subdiakons, Diakons, Priesters und Bischofs wieder, gleichfalls bei jeder Wiederholung um ein Segenswort gesteigert. Im Ritus der Abtweihe, Weihe der Äbtissin, Weihe der Jungfrauen wurden nur die zwei ersten Texte gesprochen. Der volle Text in der dreifachen Gliederung erscheint aber wieder bei der Kirchenkonsekration[5].

Man erinnere sich bei solchen dreifachen Wiederholungen der oben gebotenen Liste aus dem Gebetsleben der antiken Römer.

---

[1]) Zur Erklärung des Rituals vgl. DÖLGER, ΙΧΘΥΣ I (Rom 1910) 106.

[2]) Hinweis von H. Domkapitular GIERSE in Paderborn.

[3]) Ein lauteres Rufen bringt unwillkürlich eine höhere Stimmlage. So ist sicherlich auch das dreimalige Rufen χαῖρ' ὦ Χάρων in Aristophanes, Ranae 184 S. 40 LEEUWEN zu erklären. Mit dem dreimaligen Totenruf, der in Ranae 1176 genannt wird, hat dies kaum etwas zu tun. Vgl. LEEUWEN z. St.

[4]) H. USENER, Dreiheit [Rheinisches Museum NF 58 (1903) 3].

[5]) Mitteilungen von A. RÜCKER und FRENZ-Siegen.

Daß hier kulturelle Übergänge aus der Antike vorliegen, ist wahrscheinlich; doch wäre eine noch eingehendere Untersuchung am Platze. Eine genaue Durchforschung der Sprachmelodie in der griechisch-römischen Kultur und im frühen Christentum könnte dabei nur förderlich sein. J. LEIPOLDT hat bereits ein sehr lehrreiches Beispiel hervorgeholt in den drei Trimetern, die in Sparta die Alten, die Männer und die Knaben vortrugen[1]. Nach dem Berichte bei Plutarch sangen von den drei Chören zunächst die Alten[2]:

Ἄμμες πόκ' ἦμες ἄλκιμοι νεανίαι.

Wir waren vormals jung, im Kampfe tapfere Streiter.

dann die Männer:

Ἄμμες δέ γ' εἰμέν· αἰ δὲ λῆς, πεῖραν λαβέ.

Und wir, wir sind es noch. Versuche das, wer will!

endlich die Knaben:

Ἄμμες δέ γ' ἐσσόμεσθα πολλῷ κάρρονες.

Wir werden's künftig sein, noch mächtiger im Kampfe.

LEIPOLDT bemerkt dazu: „Man kann die drei Verse nur dann mit freier, leichter Stimme vortragen, wenn man den ersten tief spricht, den zweiten höher, den dritten am höchsten: der Dichter versetzte sich also lebhaft in die Persönlichkeiten hinein, für die seine Verse bestimmt sind[3]."

Man wird die hohe religiöse Bewertung der Dreizahl nicht auf das griechisch-römische Kulturgebiet beschränken dürfen. Wer z. B. J. HEHNs Ausführungen über die Bedeutung der Dreizahl bei den Babyloniern und im Alten Testament gelesen hat[4], wird zugeben müssen, daß wir es hier mit einer allgemeinen Volksauffassung zu tun haben. Nach seiner Zusammenstellung verweist Hehn auch auf den Segensspruch Num. 6, 24—26:

Jahwe segne dich und behüte dich,
Jahwe laß leuchten sein Antlitz über dir und sei dir gnädig,
Jahwe erhebe sein Antlitz nach dir und schaffe dir Frieden.

---

[1]) J. LEIPOLDT, Urchristentum und Gegenwart (Herrnhut 1920) 29.
[2]) Plutarch, Lykurg 21 (I 106 Z. 14—18 SINTENIS).
[3]) J. LEIPOLDT a. a. O. 29.
[4]) JOHS. HEHN, Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im Alten Testament (Leipzig 1907) 63—75.

Hehn bemerkt dazu, daß im Vers 27 der Segen ein Legen des Namens Jahwes auf die Söhne Israels genannt werde, und fährt fort: „Der Name Jahwes ist also dann vollständig auf die Kinder Israels gelegt und der Segen vollkräftig, wenn er dreifach ist. Die Dreiheit als Ausdruck der Vollkommenheit steht also auch hier in besonderer Beziehung zur Gottheit. Damit fällt aber auch neues Licht auf die Anrufung Gottes mit drei Namen Jos. 22, 22 und Ps. 50, 1. Wenn sich Elias dreimal über dem Knaben der Witwe von Sarepta ausstreckt, so kann das wohl aus derselben Idee fließen, wahrscheinlich aber hatte die dreimalige Wiederholung der Handlung ihren Grund in der besonderen Kraft der Dreizahl, ähnlich wie im Babylonischen der Zauber ein dreifacher war und die Beschwörung gern dreimal rezitiert wurde[1].“ Hehn verweist ferner auf das Trishagios bei Isaias, auf Bileams dreimaligen Segensspruch über Israel (Num. 23; 24, 10), auf die dreimalige Verfluchung Kanaans (Gen. 9, 25 bis 27), wo überall die Steigerungen der Rede etwas Feierliches verleihen.

Wir dürfen die Einwirkung des Alten Testaments auf die Bildung der christlichen Liturgieform nicht unterschätzen, dürfen aber andererseits auch den Einfluß der antiken Kultur nicht übersehen. So ist z. B. die Gliederung in Dreizahlgruppen, wie sie im *Kyrie* der Messe entgegentritt, auf römischem Boden kein Zufall. Man wird diesem Urteil sofort zustimmen, wenn ich das uralte Gebet oder besser das Lied der römischen Arvalbrüder hier anführe, das in hohe vorchristliche Zeit zurückreicht und uns durch eine Abschrift des Jahres 218 n. Chr. glücklich erhalten geblieben ist. Der Text lautet[2]:

Enos Lases iuuate,
enos Lases iuuate,
enos Lases iuuate.

neue lue rue Marmar sins incurrere in pleores,
neue lue rue Marmar <si>ns incurrere in pleoris,
neue lue rue Marmar sers incurrere in pleoris.

satur fu, fere Mars, limen <sal>i, sta berber.
satur fu, fere Mars, limen sali, sta berber.
satur fu, fere Mars, limen sali, sta berber.

---

[1]) JOHS. HEHN a. a. O. 74.
[2]) Carmina latina epigraphica I 1 Nr. 1 BÜCHELER.

semu>nis alternei aduocapit conctos,
semunis alternei aduocapit conctos,
semunis alternei aduocapit <conct>os.

enos Marmor iuuato,
enos Marmor iuuato,
enos Mamor iuuato.

triumpe triumpe triumpe, triumpe tri>umpe.

§ 6.

Das an Christus gerichtete *Carmen* der Christen Bithyniens.

Die Liturgie vor Sonnenaufgang.

Eine feierliche liturgische Formel, wie sie in dem eben angeführten Bittgesang der Arvalbrüder vorliegt, hieß in Rom *carmen*. Ausdrücklich wird das Lied in der Inschrift selber so genannt[1]. Wenn nun auch die feierliche Formel des Zaubers *carmen* genannt wird, so ist das nur eine Übernahme des liturgischen Sprachgebrauches. Wie fließend dabei die Grenzen zwischen Gebets-*carmen* und Zauber-*carmen* waren, ist für den Kenner römisch-heidnischer Liturgie klar. Wenn z. B. Caesar nach einem Sturz vom Wagen nie mehr den Reisewagen bestieg, ohne vorher dreimal ein Schutzgebet verrichtet zu haben *(carmine ter repetito)*[2], so hat Plinius dies unmittelbar mit den Zaubersprüchen für Blutung, Ischias und Knochenbrüchen zusammengestellt, ein Zeichen, daß sich ihm die Trennungslinie verwischte. Wenn Ovid die Zauberin Kirke dreimal neunmal ihr

---

[1]) BÜCHELER a. a. O. I 1 Nr. 1: *„ibi sacerdotes clusi succincti libellis acceptis carmen descindentes tripodaverunt in verba haec . . .“* Vgl. ferner die im Jahre 1914 bei den Ausgrabungen unter S. Crisogono in Rom gefundenen Arvalakten vom Jahre 240 n. Chr. bei H. DESSAU, Inscriptiones latinae selectae III, 2 (Berolini 1916) S. CLXVII Nr. 9522 Z. 30: *Deinde carm. dixer.* Z. 33 f.: *Deinde in aede reversi sunt et libellos acc. et tripodantes carm. legerunt.* Siehe auch die Ausgabe von MANCINI-MARUCCHI in Notizie degli scavi 1914 S. 466. 467 mit Abbildung.

[2]) Plinius, Nat. hist. 28, 4, 21 (IV 282 Z. 19 MAYHOFF).

carmen sagen läßt[1], so schöpft er aus dem Volksbrauch seiner Zeit, aber im Hintergrund steht das *carmen* der Liturgie. Ich möchte hier auf einen besonders wichtigen Text hinweisen, der uns den Sprachgebrauch der Römer um die Zeit Christi kennzeichnet. Valerius Maximus berichtet von Cornelius Scipio Africanus minor: „Als (Scipio) in seiner Eigenschaft als Zensor die Lustration vornahm und beim Opfer ihm der Schreiber aus den öffentlichen (Gebets-)Tafeln die feierliche Gebets-Formel vorsprach *(sollemne ei precationis carmen praeiret)*, in der die Götter angefleht wurden, die Verhältnisse des römischen Volkes besser und weiter zu gestalten, sagte er: »Sie sind gut und groß genug; daher bitte ich, daß (die Götter) sie immerdar unversehrt bewahren mögen.« Und sofort ließ er die Formel *(carmen)* auf diese Art in den öffentlichen Tafeln verbessern[2]."

Das *carmen dicere*[3] oder *carmen cantare* bezieht sich auf göttliche Mächte, und wem ein solches *carmen* dargeboten wird, der wird damit als Gott anerkannt. Wiederum aus der Zeit des ersten christlichen Jahrhunderts sei ein kennzeichnender Text herausgehoben. Plinius der Ältere berichtet: „In Ägypten wird sogar ein Ochse an Stelle der Gottheit verehrt. Man nennt

---

[1]) Ovid, Metamorph. 14, 57 ff.:

„. . . *obscurum verborum ambage novorum*
Ter novies carmen magico demurmurat ore."

Vgl. Ovid, Metamorph. 13, 951 ff.:

„*Ego lustror ab illis,*
Et purgante nefas noviens mihi carmine dicto
Pectora fluminibus iubeor supponere centum."

Man beachte hier die Hervorhebung von 9 und 100.

[2]) Valerius Maximus IV 1 § 10 S. 166 Z. 25—167 Z. 6 KEMPF[2]. Außer vielen anderen Stellen, die man im Thesaurus s. v. *carmen* nachsehen möge, vgl. man ferner die ganz aus der antik römischen Sakralsprache entnommene Äußerung des Donatistenbischofs Petilianus von Cirta bei Augustinus, Contra litteras Petiliani II, 68 S. 58 PETSCHENIG: *Aut si quisquam carmina sacerdotis memoriter teneat, numquid inde sacerdos est, quod ore sacrilego carmen publicat sacerdotis?* Die Stelle wurde von P. BATIFFOL, Un texte peu remarqué de saint Augustin sur le canon de la messe = The Journal of Theological Studies XVI (1915) 539 f. in den richtigen Zusammenhang gerückt.

[3]) Zu *carmen dicere* vgl. besonders J. KROLL, Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandreia = Verzeichnis der Vorlesungen an der Akademie zu Braunsberg im Sommer 1921 (Königsberg 1921) 18 A. 3.

ihn Apis . . . Er lebt abgesondert. Wenn er (aber) unter das Volk geht, so schreitet er daher, indem ihm die Liktoren Platz machen, und Scharen von Knaben begleiten ihn und singen ihm zu Ehren ein Lied. Es hat den Anschein, als ob er es verstehe und angebetet werden wolle. Die Scharen (der Knaben) werden plötzlich begeistert und sagen die Zukunft vorher[1]." Das *carmen canere* gilt hier als Äußerung der Anbetung, als Anerkennung der Gottheit. Die Art des *carmen* macht dabei keinen Unterschied aus, ob es ein Hymnus ist, eine Ode, ein Psalm oder ein Bittgebet in einfacher oder gehobener Prosa. Auch ein Bittgesang oder ein Bittgebet, ein *sollemne precationis carmen*, wie es bei Valerius Maximus hieß, ist Anerkennung der Gottheit des Wesens, an das man sich wendet. Sofort denkt man auch an das obengenannte Ζεῦ σῶσον, das Xenophon als Ausdruck der Anbetung nimmt.

Nun wendet sich unser Blick von selbst auf eine Stelle bei Plinius dem Jüngeren, die ich früher in anderem Zusammenhang besprochen habe[2]. Plinius hatte in seiner Eigenschaft als Statthalter von Bithynien bei einem Christenverhör die Schuld der Angeklagten zu erfahren gesucht. Das Ergebnis des Verhörs gibt er in seinem Bericht an den Kaiser Traian wieder. Die eine Gruppe der Angeklagten bestritt, zu den Christen zu gehören, und zum Zeichen der Richtigkeit ihrer Aussage sprachen sie dem Plinius einen Text nach, womit sie die Götter der Römer anerkannten, opferten dem Kaiserbild und schmähten Christus. Gerade diese Handlungen waren für Plinius der Beweis, daß die Angeklagten, die sich zu diesen Handlungen bereit finden ließen, keine Christen waren. Dann kommt der Bericht über die zweite Gruppe, den ich wegen der daran geknüpften Folgerungen ganz hier wiedergeben muß[3]:

Alii ab indice nominati esse se Christianos dixerunt et mox	Andere von dem Ankläger mit Namen Genannte haben erklärt,

---

[1]) Plinius, Nat. hist. VIII 46 § 185 (II 101 Z. 11 f. MAYHOFF): „. . . *gregesque puerorum comitantur carmen honori eius canentium. Intellegere videtur et adorari velle. Hi greges repente lymphati futura praecinunt.*"

[2]) DÖLGER, Sonne der Gerechtigkeit: LF 2 (Münster 1918) 116 f.

[3]) Plinius, Epistularum X, 96 §§ 6. 7 S. 301 Z. 1—13 MERRILL.

negaverunt; fuisse quidem, sed desisse, quidam ante triennium quidam ante plures annos, non nemo etiam ante viginti. Hi quoque omnes et imaginem tuam deorumque simulacra venerati sunt et Christo male dixerunt.

sie seien Christen, haben aber bald geleugnet; sie seien es gewesen, hätten aber aufgehört, es zu sein, einige vor drei, andere vor mehr Jahren, einer oder der andere sogar vor zwanzig Jahren. Auch alle diese haben dein Bild und die Bilder der Götter verehrt und haben Christus geschmäht.

Adfirmabant autem hanc fuisse summam vel culpae suae vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent: quibus peractis morem sibi discedendi fuisse rursusque coeundi ad accipiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium; quod ipsum facere desisse post edictum meum, quo secundum mandata tua hetaerias esse vetueram.

Sie versicherten aber, ihre ganze Schuld oder ihr ganzer Irrtum habe nur darin bestanden, daß sie an einem bestimmten Tage vor dem Aufgang des Lichtes zusammenzukommen pflegten, an Christus wie an einen Gott ein *carmen* richteten und sich durch ein *sacramentum* verpflichteten, nicht etwa zu einem Verbrechen, sondern gegen Diebstahl, Raub, Ehebruch, Treubruch und Verleugnung des hinterlegten Pfandes.

Darauf seien sie, wie es so üblich gewesen sei, auseinandergegangen, und dann wieder zusammengekommen, um eine Speise zu sich zu nehmen, jedoch eine gewöhnliche und unschuldige. Dies hätten sie zu tun aufgehört nach meinem Erlaß, mit dem ich nach deinem Befehl die Hetärien verboten hatte.

Zur Erklärung des in *coeundi ad . . .* vorliegenden Tatbestandes meinte H. LIETZMANN: „Diese Mahlzeiten schließen sich natürlich nicht an die Nachtfeier der Taufe an, sondern finden später, zur üblichen Zeit der *cena* gegen Abend statt. Hier ist augenscheinlich noch Agape und Abendmahlsfeier verbunden, wie in Korinth zur Zeit des Paulus[1].“ Aber es ist doch zu beachten, daß Tertullian in ganz ähnlicher Weise, wie hier die Christen Bithyniens, die Agape oder das christliche

[1]) H. LIETZMANN, Die liturgischen Angaben des Plinius = Geschichtliche Studien Albert Hauck zum 70. Geburtstage (Leipzig 1916) 38.

Liebesmahl verteidigt[1]. Dieses Liebesmahl war jedoch vor dem Jahre 197 losgelöst von der eucharistischen Feier — die Agape war zur Essenszeit abends und die eucharistische Feier vor Tagesanbruch morgens. Die Frage wird nun sein, ob wir den nicht geklärten Text im Berichte des Plinius aus der Zeit um 112 nach dem Paulinischen Bericht der Jahre 55/57 oder nach dem von Tertullian im Jahre 197 vorausgesetzten, doch wohl um 170 vorhandenen Tatbestand zu beurteilen haben. Darüber aber können wir nur Wahrscheinlichkeiten aufstellen. Nehmen wir hier den Ausgangspunkt der Untersuchung, so werden die Auffassungen der Gelehrten nur eine gefühlsmäßige Begründung erfahren. Der Pliniusbericht steht genau in der Mitte, sollen wir ihn vordatieren oder zurück?

Sollen wir aber mit den umstrittenen Worten *carmen* und *sacramentum* nicht weiter kommen? Auch hier ist zu sagen, daß weder LIETZMANN mit seiner Erklärung des *carmen* noch ich selbst mit meiner Auffassung des *sacramentum* bisher eine restlose Lösung zu bieten vermochten. Unter *sacramentum* glaubte ich das Taufgelöbnis als Taufeid verstehen zu sollen. Ich verschließe mich jedoch der Möglichkeit nicht, daß Plinius im allgemeinen nach dem *sacramentum* der Christen als dem Einweihungsakt gefragt hat. Tertullian spricht nämlich in einem ähnlichen Zusammenhang, da er die heidnischen Vorwürfe zurückweisen will, von einem *sacramentum infanticidii*[2], und in der Parallele gebraucht er das antike Wort *nos infanticidio litamus sive initiamus*[3]. Damit ist die Annahme nahegelegt, daß auch die Antike das Wort im Sinne von Weihehandlung, Einweihungsritus schon gehabt hat[4]. Plinius hätte dann nach dem

---

[1]) Tertullian, Apologeticum 39, 16. 17.

[2]) Tertullian, Apologeticum 7, 1: *Dicimur sceleratissimi de sacramento infanticidii et . . .*

[3]) Tertullian, Ad nationes I, 15 (CSEL 20, 85 Z. 5. 6 REIFFERSCHEID-WISSOWA).

[4]) Vgl. E. de BACKER, Sacramentum. Le mot et l'idée représentée par lui dans les œuvres de Tertullien (Bruxelles—Paris 1911) 12—19. Ferner J. de GHELLINCK — E. de BACKER — J. POUKENS — G. LEBACQZ, Pour l'histoire du mot „Sacramentum" I: Les Anténicéens = Spicilegium sacrum Lovaniense. Fasc. 2 (Louvain—Paris 1924) 71—76; 94 f. Was O. CASEL in Theol. Revue 24 (1925) 45 bemerkt, bedarf starker Einschränkungen. Näheres in meinem Kommentar zu Tertullian, De baptismo und in der 2. Auflage von Sphragis (Paderborn 1925).

in der Volksmeinung vermuteten, mit allen möglichen Freveln verbundenen Initiationsakt, *sacramentum*, gefragt — so hat Tertullian den Plinius verstanden —[1], die Christen hätten dann geantwortet, daß bei ihrer Einweihung keine Frevel vorkämen, daß sie sich durch ein *sacramentum* zu einem guten Leben verpflichteten, entgegen den üblichen Lastern. Ob aber diese Verpflichtung durch eine einmalige Formel, etwa bei der Taufe, vor sich gehe oder bei einem wiederholten Akte, wie Eucharistieempfang, ist nicht gesagt. Es ist nämlich zu bedenken, daß bereits die Didache einen mit dem eucharistischen Gottesdienst verbundenen Warnungsruf kennt, der den Nichtheiligen den Zutritt zum Eucharistieempfang verwehrt[2]. Diese Formel „Wenn jemand heilig ist, komme er hinzu, wenn nicht, dann tue er Buße!" kam einer klar ausgesprochenen Verpflichtung zum sündenfreien Leben gleich. Dazu wäre in Rechnung zu stellen, ob nicht auch eine ausführlichere Formel wie *ne quis immundus, ne quis adulter, ne quis iratus* oder ähnlich schon damals als Warnung üblich war, wie sie uns z. B. als Ausruf des Diakons im Testament des Herrn begegnet.

Für unsere Untersuchung ist wichtiger das Wort *carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem.* Diesen Text hatte ich wiedergegeben: „in einer gegenseitig im Wechsel gesprochenen Formel Christus als Gott bekannten". Die Übersetzung verlief in einer ganz bestimmten Richtung und wollte im Anschluß an H. LIETZMANN[3] unter *carmen* den Treueid für Christus (Taufsymbol) zum Ausdruck bringen. Für L. war die Grundlage diese: „Der Richter fragt nach *mala carmina,* der Christ verweist auf das Taufbekenntnis als das *carmen* der Gläubigen[4]." Es ist nun zwar nicht zu bezweifeln, daß der Vorwurf des be-

---

[1]) Tertullian, Apologeticum 2, 6: *Plinius . . . adlegans, praeter obstinationem non sacrificandi nihil aliud se de sacramentis (sacramento* Codex Fuldensis) *eorum comperisse, quam coetus antelucanos ad canendum Christo ut deo et ad confoederandam disciplinam homicidium adulterium fraudem perfidiam et cetera scelera prohibentem.*

[2]) Didache 10, 5 (PA I², 24 FUNK).

[3]) H. LIETZMANN, Die liturgischen Angaben des Plinius = Geschichtliche Studien für A. Hauck zum 70. Geburtstage (Leipzig 1916) 34—38. — H. LIETZMANN, *Carmen* = Taufsymbol" = Rheinisches Museum 71 (1916) 281—282.

[4]) H. LIETZMANN a. a. O. 282 (37).

argwöhnten nächtlichen Gottesdienstes bei den Christenprozessen unmittelbar zum Vorwurf des Zaubers und zur Erfragung der *carmina* = Zaubersprüche[1] hinüberleitete. Die Acta Marcelli papae § 4, die L. anführt, haben (wenn auch erst dem fünften Jahrhundert zugehörig) dies gut festgehalten, und zwei Stellen, die L. aus dem Thesaurus aushebt, nennen das Glaubensbekenntnis *salutare carmen* und *vitale carmen*, Bezeichnungen, die klare Gegensätzlichkeiten gegen den antiken Zauberspruch = *carmen* bedeuten. Beide Stellen liegen nicht vor 400. Nun könnte ich sogar den Beweisgang Lietzmanns anscheinend noch stärken. Chrysostomos hat die Abschwörungsformel bei der Taufe als ein großes Schutzmittel gegen Bosheit und Dämonen bezeichnet, man solle daher diese Formel vor dem Ausgang ins Freie sprechen[2]. So wurde auch das Taufbekenntnis im vierten Jahrhundert als die große Schutzformel betrachtet gegen alle Schrecken. Man höre nur Ambrosius: „Besonders müssen wir auch das Glaubensbekenntnis in den Stunden vor Anbruch des Tageslichtes täglich ablegen, gleichsam als Siegel unseres Herzens. Auch wenn wir vor etwas erschaudern, müssen wir zu ihm im Geiste unsere Zuflucht nehmen. Wann nämlich wäre ein Soldat in seinem Zeltlager, ein Krieger in der Schlacht ohne seinen Fahneneid?[3]“ Das Taufsymbol ist also auch hier das große Phylakterion[4], die wirkungskräftige Schutzformel, die man in der antiken Kultur mit *carmen* benannt hat.

---

[1]) Zum Zauber-Carmen gibt mir Prof. Dr. F. X. LUKMAN-Laibach unter dem 12. IV. 21 den Hinweis auf Ambrosius, Ep. 72, 5 (Migne PL 16, 1215 A): (Die Ägypter) *impium iudicant sacerdotem, qui nequaquam habeat circumcisionem. Nam neque magici carminis sapientiam . . . iudicant vim suam obtinere sine circumcisionis signaculo.*

[2]) DÖLGER, Die Sonne der Gerechtigkeit: LF 2 (Münster 1918) 122.

[3]) Ambrosius, De virginibus III 4 § 20 (Migne PL 16, 225): *„Symbolum quoque specialiter debemus tamquam nostri signaculum cordis antelucanis horis quotidie recensere: quo etiam cum horremus aliquid, animo recurrendum est. Quando enim sine militiae sacramento, miles in tentorio, bellator in praelio?“*

[4]) F. X. LUKMAN-Laibach weist mir hiezu noch folgende Stellen nach: Augustinus, Sermo 58, 13 (Migne PL 38, 399) und besonders De symbolo ad catechumenos (init.) (Migne PL 40, 627): *Accipite, filii regulam fidei, quod symbolum dicitur. Et cum acceperitis, in corde scribite et quotidie dicite apud vos; antequam dormiatis, ante-*

Dürfen wir diese Deutung aber auch für den Pliniustext annehmen? Ich selbst habe von einer gewissen Wahrscheinlichkeit gesprochen[1]. Doch stiegen mir inzwischen mancherlei Bedenken auf. Zunächst wissen wir nichts davon, daß das Taufsymbol außer der Tauffeierlichkeit in der Form eines wechselseitigen Vortrags (Frage und Antwort) gesprochen wurde. Das *stato die* wird sich aber auf den Sonntagsgottesdienst beziehen, da die Liturgie für diesen Tag bereits in der Zwölfapostel-Lehre angeordnet ist[2]. Doch wird man gerade in Kleinasien nicht aus dem Auge verlieren dürfen, daß der allerwichtigste Liturgietag, der Tag der Auferstehung Jesu, der Ostertag, nach der Paschapraxis der Kleinasiaten auf jeden beliebigen Wochentag fallen konnte[3].

Wichtiger ist nun noch die Frage der Übersetzung. Entgegen meiner letzten Wiedergabe übersetze ich nunmehr das *carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem* genauer also: „und gegenseitig im Wechsel (zu) Christus wie einem Gott eine Formel sagten". Damit ist natürlich eine viel weitere Deutungsmöglichkeit gegeben und eine Freiheit gewonnen, die wir von

---

quam procedatis, vestro symbolo vos munite. — Nicetas von Remesiana, De symbolo n. 14 . . . *et quoties inimicus mentem tuam aut timore, aut avaritia, aut libidine, aut ira titillaverit, responde illi minaciter dicens: Et abrenuntiavi et abrenuntiabo tibi, operibus pariter et angelis tuis, quia credidi Deo vivo et Filio eius, cuius Spiritu signatus nec mortem didici iam timere.* A. E. BURN, Niceta of Remesiana. His life and works (Cambridge 1905) 52. — In einem Fragment aus dem 2. Buch der Instructiones sagt Nicetas: *De fide . . . instruendus est pariter et docendus (sc. catechumenus), ut brevitatem symboli in corde memoriter teneat, quod cotidie dicat apud semetipsum, antequam dormiat, cum de somno resurrexit, quod omnibus locis in mente habeat; similiter et orationem dominicam et signaculum crucis, quo se contra diabolum munitat.* Vgl. A. E. BURN, Niceta of Remesiana 8. — Die Auffassung des Symbolums als Phylakterium läßt die Frage berechtigt erscheinen, die mir I. M. FRENZ stellt: „Rührt es vielleicht daher, daß das Symbolum Apostolicum vor der Prim und nach der Complet zu beten ist?"

[1]) DÖLGER, Die Sonne der Gerechtigkeit: LF 2 (Münster 1918) 117.

[2]) Didache, XIV, 1 (PA 1^2, 32 FUNK).

[3]) Mich wundert daher die Zuversichtlichkeit von O. CASEL, der in Theol. Revue 20 (1921) 183 behauptet: „der *status dies* bei Plinius ist ohne Zweifel der Sonntag". Die Entgegnungen CASELs gegen LIETZMANN an der genannten Stelle verlieren damit an Sicherheit.

der Kultur-, Religions- und Liturgiegeschichte aus nicht einengen dürfen. Das Nächstliegende ist nunmehr nach dem oben S. 104 festgestellten Sprachgebrauch der Zeit, an den sich Plinius anschließt, das *carmen* als eine wirkliche Verehrung, verehrende Anrufung zu verstehen, die im Wechselchor gesungen oder in Vorbeten und Antwort gesprochen wurde. Wollen wir nun dem gesamten Text gerecht werden, so dürfen wir ihn nicht nur einseitig vom Standpunkt der Christen aus betrachten, als ob der Bericht des Plinius nur eine protokollarisch geformte Wiedergabe von Äußerungen der Bithynischen Christen darstelle, wir müssen auch die durch das Anklageverfahren bedingte persönliche Färbung beachten, die im Berichte des heidnischen Statthalters in die Erscheinung tritt[1]. H. LIETZMANN hat richtig als Unterlage des Berichts die im Gerichtsverfahren gestellte Frage nach den *mala carmina* herausgefunden. Die Frage sollte die vermuteten Zauberformeln der Christen ausfindig machen und damit die Staatsfeindlichkeit der angeklagten Christen erweisen. Dies legt uns aber folgerichtig die Pflicht auf, das antike Prozeßverfahren bei der Anklage auf schädigenden Zauber für unseren Text stärker auszuwerten. Wir sind nun in der glücklichen Lage, einen Zauberprozeß aus der Zeit vor Plinius, aus dem Jahre 66 n. Chr., zum Vergleich heranziehen zu können. Den Bericht darüber verdanken wir Tacitus. Angeklagt war Soranus, der heidnische Statthalter der Provinz Asia, und seine Tochter Servilia. Unter den Anklagepunkten stand auch, Servilia hätte Geld an die Magier geschenkt[2]. Als Servilia gefragt wurde, „ob sie den Brautschmuck, ob sie den Halsschmuck abgenommen und verkauft habe, um Geld für die Veranstaltung von Zauberhandlungen *(faciendis magicis sacris)* zu bekommen," antwortete sie: „Keine bösen Götter habe ich angerufen, ich habe keine Zauberverwünschungen ausgestoßen, ich habe keine unseligen Gebete gesprochen, ich habe um nichts anderes ge-

---

[1]) Völlig kann ich unterschreiben, was H. LIETZMANN, Die liturgischen Angaben des Plinius S. 35 sagt: „Aber wir haben doch den Bericht eines römischen Untersuchungsrichters über christliche Zeugenaussagen vor uns, und es liegt auf der Hand, daß eine derartige Quelle anders verwertet werden muß als etwa die Schilderung, welche Justin in seiner Apologie von Wesen und Verlauf des altchristlichen Gottesdienstes gibt."

[2]) Tacitus, Annalen XVI, 30.

fleht, als daß du, Caesar, und ihr Väter diesen besten Vater unversehrt erhalten möchtet. So gab ich Edelsteine und Geschmeide und Abzeichen meines Standes hin, ebenso wie Blut und Leben, wenn sie es von mir gefordert hätten. Mögen jene mir bis dahin unbekannten Männer selbst sehen, was sie für einen Ruf haben und was sie für Künste üben. Ich habe den Kaiser nicht anders als unter den Göttern genannt. Mein Vater weiß nichts davon, und wenn es ein Verbrechen ist, so habe ich allein gefehlt[1]." Das Gericht vermutet also, daß bei den Zauberhandlungen *dii impii*, d. i. unfromme, schädigende Götter, Unheilsgeister angerufen wurden, und zwar mit *preces infelices*, mit Bittgebeten, die auf eine Schädigung (hier des Staates und des Kaisers) abzielten. Wer die Zaubertexte der antiken Welt einigermaßen kennt, weiß, daß der schädigende Zauber sich hauptsächlich an die Totengeister wandte[2] und unter diesen wieder die Seelen der gewaltsam Getöteten bevorzugte, weil diese als Rachegeister zum Vollbringen des Schadenzaubers besonders willfährig erachtet wurden. Um diese zu rufen, brauchte der Zauberer als geeignete Zeit die Nacht.

Nun wird uns das Gerichtsverfahren des Plinius verständlich. Wie Christus von Anfang an immer wieder als Zauberer verschrien wurde[3], so galten auch seine Anhänger als Zauberer[4]. Der Gottesdienst der Christen vor Sonnenaufgang, d. h. noch zu nächtlicher Zeit, verstärkte den Verdacht des Zaubers für

---

[1]) Tacitus, Annalen XVI, 31.

[2]) Daher die Ausdrücke *devotiones sepulchrales* und *carmen sepulchrale* bei Apuleius, Metam. I 10 und II 5.

[3]) Matth. 9, 34; 12, 24. Mark. 3, 22. Luk. 11, 15. Aus der patristischen Literatur nehme ich nur die Stellen, die mir aus dem Zettelkatalog gerade zur Hand sind: Justinus, Apologie I, 30. — Kelsos bei Origenes, Κατὰ Κέλσου I 6. — Tertullian, Apologeticum 21, 17. — Arnobius, Adversus Nationes I, 43. — Lactantius, Institutiones div. V, 3. — Recognitiones I, 58; III, 47 — Für Klemens den Alexandriner ist Jesus im Gegensatz dazu der heilige Beschwörer der kranken Seele. Vgl. Paedagog I, 2 § 6, 1 (I, 93 Z. 12 STÄHLIN); dazu Paedagog III, 6 § 35, 1.

[4]) Vgl. den Vorwurf des Kelsos bei Origenes, Κατὰ Κέλσου I, 6, VI, 40. 41. — Dazu die Passio Perpetuae 16 S. 85 f. GEBHARDT, von den verhafteten Christen: *Cum a tribuno castigatius eo tractantur, quia ex admonitionibus hominum vanissimorum verebatur ne subtraherentur de carcere incantationibus aliquibus magicis* . . .

die Gesamtheit der Christen, wie das häusliche Gebet zur Nachtzeit dem einzelnen Christen den Argwohn des Zaubers einbringen konnte[1]. Als Zaubersekte wurde das Christentum von frühester Zeit an verklagt; waren doch die beiden Schuldtitel der Neronischen Christenverfolgung die neue, vom Staate nicht anerkannte Religion und der Zauber[2]. Ganz aus alter Praxis heraus hatte auch im Christenprozeß des Plinius die Anklage auf Zauberei einen Platz. Der Vorwurf der Zauberei sollte durch die Kundgabe der angerufenen Unheilgeister und der *preces infelices* oder der Zaubergebete bewiesen werden. Es war bekannt, daß die Christen einem gewaltsam getöteten Menschen ihre Huldigung brachten. Der heidnische (und jüdische) Vorwurf des zweiten Jahrhunderts lautet: die Christen verehren einen Menschen[3], sie verehren einen begrabenen Menschen[4] und, was das Tollste schien, einen gekreuzigten Menschen[5]. Die Vorwürfe sind natürlich älter als ihre erstmalige

---

[1]) Tertullian, Ad uxorem II, 5 (I, 690 OEHLER): Anrede an die mit einem Heiden verheiratete Frau: *Latebisne tu . . . cum etiam per noctem exurgis oratum, et non magiae aliquid videberis operari?*

[2]) Sueton, Vita Neronis 16, 3: *afflicti suppliciis Christiani, genus hominum superstitionis novae et maleficae.* Wichtig ist auch das Protokoll der Scillitanischen Martyrer 11 S. 25 GEBHARDT: *Saturnius proconsul dixit: Quae sunt res in capsa vestra? Speratus dixit: Libri et epistulae Pauli viri iusti.* Das letzte Wort macht klar, daß der Richter Zaubertexte eines *Maleficus* vermutete, darum die Betonung des *iustus*.

[3]) Tertullian, Apologeticum 21, 3 S. 67 f. RAUSCHEN[2] (Verbesserung nach dem Fuldensis): *„Sed et vulgus iam sciunt Christum hominem utique aliquem, qualem Iudaei iudicaverunt, quo facilius quis nos hominis cultores existimaverit.“*

[4]) Origenes, Κατὰ Κέλσου III 43 (GCS: Origenes I 238 Z. 21 ff. KOETSCHAU): „Μετὰ ταῦτα λέγει περὶ ἡμῶν ὅτι καταγελῶμεν τῶν προσκυνούντων τὸν Δία, ἐπεὶ τάφος αὐτοῦ ἐν Κρήτῃ δείκνυται, καὶ οὐδὲν ἧττον σέβομεν τὸν ἀπὸ τάφου, οὐκ εἰδότες, πῶς καὶ καθὸ Κρῆτες τὸ τοιοῦτον ποιοῦσιν.“

[5]) Minucius Felix, Octavius 9, 4 S. 12 Z. 10 ff. WALTZING: *„Et qui hominem summo supplicio pro facinore punitum et crucis ligna feralia eorum caerimonias fabulatur, congruentia perditis sceleratisque tribuit altaria, ut id colant quod merentur.“* — Ein genauer Widerklang der alten Vorwürfe ist auch Lactantius, Divin. institutionum lib. IV 16 § 1 (CSEL 19, 1, 337 Z. 9 ff. BRANDT): *„Venio nunc ad ipsam passionem, quae velut obprobrium nobis obiectari solet, quod et hominem et ab hominibus insigni supplicio adfectum et cruciatum colamus.“* — Cypriani Confessio 13 S. CCCI Bened.: „πείθων ὅτι οὐκ ἔστι

Bezeugung, der Apostel Paulus rechnete bereits damit (I Kor. 1, 23). Damit wird verständlich, daß dieser gewaltsam getötete, für Juden und Heiden als Volksaufwiegler und Staatsverbrecher gestorbene Christus nur als Nekydaimon im Sinne des Zauberdämons angerufen werden konnte[1]. Plinius fragt nach den *dii impii* und nach den *preces infelices*, da mußte sich den Christen sofort der Gedanke an ihren Gebetsgottesdienst nahelegen[2], sie konnten antworten: „Wir rufen keine unrechten Götter, keine Zaubergeister an, wir verrichten keine *preces infelices*, unser *carmen* richtet sich an keinen »Toten«, sondern an Jesus, den die Juden zwar gekreuzigt haben, den aber »Gott auferweckt und zum Herrn und Christus gemacht hat« (Apg. 2, 24. 32. 36): *carmen dicimus Christo quasi deo.*" Wenn nun der heidnische Römer nach dem Zauberprozeß die Antwort der Christen nach Rom weitergab, so meinte er unter dem an Christus gerichteten *carmen* eine Anrufung Jesu, an den die Bitten des *carmen* gerichtet sind. Christliche und heidnische Einstellung, wie sie aus dem Berichte des Plinius herausleuchten, vermag ich nicht besser zusammenzufassen als in einem Wort, das uns bei dem aus dem Heidentum zum Christentum übergetretenen Arnobius aufbewahrt ist. Er läßt einen

---

θεὸς ὁ Χριστός, ὅθεν καὶ ἐσταυρώθη ὑπὸ Ἰουδαίων, τοῦ διαβόλου ἐνεργήσαντος." Kommodian, Carmen apologeticum 357f. (CSEL 15, 138 DOMBART):

„Stultitia subiit multis, Deum talia passum,
Ut enuntietur crucifixus conditor orbis."

Für die jüdischen gleichklingenden Vorwürfe des zweiten Jahrhunderts vgl. Justin, Dialogus cum Tryphone 38, 1 S. 134 GOODSPEED: (Der Jude lehnt ab) „ἄνθρωπον γενόμενον σταυρωθῆναι, καὶ ἀναβεβηκέναι εἰς τὸν οὐρανόν, καὶ πάλιν παραγίνεσθαι ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ προσκυνητὸν εἶναι."

[1]) Danach ist als unrichtig gekennzeichnet, was O. CASEL in Theol. Revue 20 (1921) 184 einwendet: „Zu der Erklärung des *quasi deo* ist zu sagen, daß der Gedanke, die Christen beten zu einem gekreuzigten Menschen, nicht so stark betont werden darf; das würde ja für die Apostaten ungünstig sein. Sie wollen nur sagen, wie andere zu Apollon, zu Men oder Attis als Gott beten, so wir zu Christus." Trotz des Verbotes habe ich den Gedanken noch stärker betont — wie ich meine, mit Recht.

[2]) Ähnlich wie Tertullian bei der Widerlegung des Vorwurfs der verbotenen *factio* diese Erinnerung unmittelbar auftaucht. Vgl. Apologeticum 39, 2: *Coimus in coetum et congregationem ut ad deum quasi manu facta precationibus ambiamus.*

Heiden also zu den Christen sprechen: „Nicht deswegen sind euch die Götter feindlich, weil ihr einen allmächtigen Gott verehrt, sondern weil ihr einen geborenen Menschen und, was sogar den gewöhnlichen Personen schimpflich ist, einen mit der Strafe des Kreuzes getöteten für Gott ausgebt, ihn jetzt noch am Leben wähnt und ihn in täglichen Bittgebeten anbetet[1]." Der Vorwurf lautet also hier genau wie bei Plinius, daß die Christen „zu Christus (sc. dem getöteten, gekreuzigten) als einem Gott eine Gebetsformel sprechen". *Supplicatio* und *carmen* kann wechselseitig gebraucht werden, wie uns das *sollemne precationis carmen* des Valerius Maximus belehrt hat. Was Plinius beim Verhör herausbrachte, war eine Anrufung Jesu[2].

Es liegt darum ganz in der Linie unserer Untersuchung, wenn W. LOCKTON die Frage stellt, ob nicht das *Kyrie eleison* das an Christus gerichtete *carmen* gewesen sei, von dem Plinius spreche[3]. Da *Kyrios*, von den Christen auf Christus angewandt, von Juden und Heiden im Sinne von Gott verstanden wurde, so entspreche es genau dem *quasi deo* des Plinius. Im Antwortgebet auf das vom Diakon vorgesprochene Gebet gebe es das *dicere secum invicem* wieder und sei weniger ein Anachronismus als die sonst gegebenen Erklärungen. Zur Ergänzung könnte man noch auf eine Situation bei Tertullian hinweisen, die dem Prozeßvorgang in Bithynien einigermaßen entspricht. Auf Grund der geheimen nächtlichen Versammlungen der Christen

---

[1]) Arnobius, Adversus nationes I 36 (CSEL 4, 23 Z. 6 ff. REIFFERSCHEID): *„Sed non, inquit, idcirco dii vobis infesti sunt, quod omnipotentem colatis deum, sed quod hominem natum et, quod personis infame est vilibus, crucis supplicio interemptum et deum fuisse contenditis et superesse adhuc creditis et cotidianis supplicationibus adoratis."*

[2]) Eine Sammlung der Gebetsformeln, die in dem Schrifttum des christlichen Altertums zertreut liegen, müßte uns hier wertvollen Einblick gewähren können. Zur Anrufung Jesu habe ich mir gelegentlich angemerkt: Origenes, In Exodum Homilia XIII, 3 (GCS: Orig. VI, 273 Z. 22 BAEHRENS): *Domine Jesu praesta mihi, ut aliquid monumenti habere merear in tabernaculo tuo.* In Leviticum Homilia V, 5 (VI, 343 Z. 15 BAEHRENS): *Dominum meum Jesum invocare me oportet, ut quaerentem me faciat invenire . . .*

[3]) W. LOCKTON, *Kyrie eleison* = The Journal of Theological Studies XVI (1915) 550.

bildete sich bei den Heiden die Anschauung, die Christen seien eine staatsgefährliche Partei. In der Widerlegung dieses Vorwurfs hebt nun Tertullian zuerst hervor, daß die Christen nur zusammenkommen, um Gott *precationes* darzubringen, wobei sie auch für den Kaiser, Staatsverwaltung, ruhige Zeiten usw. beten[1]. Tertullian weist damit auf das allgemeine Gläubigengebet in der Liturgie hin — und gerade dieses wurde im griechischen Sprachgebiet vom Volke mit einem *Kyrie eleison* beantwortet. Daß diese Erbarmungsrufe viel älter sind als ihre erstmalige klare Bezeugung, ist für mich klar, zumal die Klementinischen Rekognitionen sie im Bittgebet um Regen für die Zeit um 200 voraussetzen[2]. *Carmen* habe ich in der Übersetzung zunächst absichtlich im lateinischen Wort stehen lassen und dann mit dem recht unbestimmten Ausdruck „Formel" wiedergegeben. Wie *carmen*, so läßt auch „Formel" sowohl den Inhalt des *carmen* als seine sprachliche Fassung dahingestellt. Wenn man den kulturellen Hintergrund nicht aufzuhellen vermag, dann ist jeder Versuch aussichtslos, aus dem Worte allein, sei es Inhalt oder Form des bei den Christen Bithyniens üblichen *carmen* zu erschließen. O. CASEL wollte freilich einen „Hymnos auf Christus als Gott" darunter verstehen[3]. Gewiß könnte *carmen* im Berichte des Plinius an und für sich — sprachlich genommen — ein Hymnus sein. Wir müssen sogar mit der Möglichkeit rechnen, daß die Christen Bithyniens, und Kleinasiens überhaupt, den heidnischen Hymnen des Landes[4] mit Absicht christliche Hymnen entgegengesetzt hätten. Aber mit der Möglichkeit der Übersetzung des Wortes *Carmen* durch Hymnus ist CASEL nicht zufrieden, denn er erklärt fest: „*Carmen* ist hier nicht nach lateinischem Sprachgebrauch zu beurteilen, sondern Übersetzung des griechischen ὕμνος[5]." Der von uns aufgezeigte kultur-

---

[1]) Tertullian, Apologeticum 39, 1. 2.

[2]) Vgl. oben S. 88 A. 2.

[3]) O. CASEL in Theol. Revue 20 (1921) 183.

[4]) Man erinnere sich nur der Hymnensänger der Göttermutter im kleinasiatischen Thyateira. Vgl. dazu J. KEIL und A. v. PREMERSTEIN, Bericht über eine zweite Reise in Lydien (Denkschr. d. K. Ak. d. Wiss. in Wien LIV, 2 (1911) 26 Nr. 49: Ἀγαθῇ τύχῃ· οἱ ὑμνῳδοὶ τῆς Μητρὸς τῶν θεῶν ... Zur Geschichte der Hymnoden in der Provinz Asia siehe J. Keil in Jahresh. des Österr. Instituts XI (1908) 101 ff.

[5]) O. CASEL in Theol. Revue 20 (1921) 183. Unmittelbar anschließend heißt es: „Schon Bousset wies im „Kyrios Christos" (1913)

geschichtliche Hintergrund hat gerade die römische Gerichtssprache als maßgebend erkannt und *carmen* als Antwort auf die Frage nach den *preces infelices* erklärt. Wenn Plinius jedoch das griechische ὕμνος getreu wiedergeben wollte, warum hat er dann nicht das im Latein seiner Zeit gebräuchlich gewordene[1] *hymnus* gewählt?

Plinius sagt uns, daß die Christen an einem bestimmten Tage *ante lucem* zusammenzukommen pflegten. Es ist genau das, was die Christen Bithyniens schon vorher befolgten. *Ante lucem* ist der frühe Morgen vor Sonnenaufgang. Man wird sich sofort erinnern, daß schon der Apostel Paulus in Troas in der

287 und 302 auf die treffende Parallele bei dem Verfasser des Kleinen Labyrinths hin (Eus. KG V, 28, 5), wo dieser sich beruft auf ψαλμοὶ δὲ ὅσοι καὶ ᾠδαὶ ἀδελφῶν ἀπ' ἀρχῆς ὑπὸ πιστῶν γραφεῖσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ τὸν Χριστὸν ὑμνοῦσιν θεολογοῦντες· θεολογεῖν hat hier, wie sich aus § 4 θεολογεῖται ὁ Χριστός ergibt, den Sinn: von Christus als Gott sprechen. Die richtige Übersetzung scheint mir: „. . . die Christus als den Logos Gottes preisen, wodurch sie ihn als Gott bezeichnen". Mir scheint jedoch diese Übersetzung eine unnötige Abschwächung des Originals zu sein. Am besten bleibt man bei der wörtlichen Übersetzung: „. . . die den Logos Gottes, den Christus preisen, (ihn) Gott nennend". Die Übersetzung CASELs kommt erst durch eine Schlußfolgerung auf die Benennung Jesu als Gott. Es ist direkt ein λέγεται θεός, was mit der Bemerkung in § 4 und den Äußerungen der dort genannten Schriftsteller sehr gut stimmt. Vgl. z. B. Justin, Dial. 56, 4 und Tatian 21, 1 usw. Nun steht allerdings in dem angerufenen Texte, daß die altchristlichen Psalmen und Oden Christus Gott nennen; aber gerade Hymnen, die Kol. 3, 16 zwischen Psalmen und Oden genannt werden, sind hier ausgelassen. Wenn aber sonst in „Hymnen" der alten Christen Christus „Gott" genannt wurde, so braucht deswegen doch das *carmen* der Bithynier noch kein Hymnus zu sein, weil hier auch von Christus als Gott gesprochen wurde; das konnte in jedem anderen Gebet und Gesang geschehen, auch im Bittgebet oder Bittgesang des *kyrie eleison,* da *kyrios* und *deus* kultisch gleichwertig ist; das *quasi deo* würde damit völlig erklärt. Daß auch Psalmen ein *carmen* genannt werden können, weiß CASEL so gut wie ich. Vgl. etwa die Inschrift: *Davidici cantor carminis iste fuit* bei DE ROSSI, Roma sotterranea III, 242 und Bullettino 1863, 88. Dazu DE WAAL, Sänger und Gesang auf christlichen Inschriften Roms vom 4. bis 9. Jahrhundert (Mainz 1895) 8. Selbst bei einem Hymnus konnte der Gegenruf eines *Kyrie eleison* oder ein anderer Zwischenruf oder Gegenruf erfolgen. Vgl. oben S. 92 *Ymnum dicamus tibi Christe. Domine miserere. Gloria tibi aeterno patri. Domine miserere.* Ferner oben S. 64 A. 1.

[1]) Apuleius, Florida 18 S. 38 Z. 16 f. HELM: *eius dei hymnum Graeco et Latino carmine vobis etiam canam (iam) illi a me dedicatum.*

Morgendämmerung eines Sonntags das eucharistische Brotbrechen gefeiert hat (Apg. 20, 7. 11). Da der Gottesdienst noch in der Dunkelheit begann, so konnte jene bösartige Verleumdung vom umgestürzten Leuchter am Festtage *(solemni die* = Sonntag) entstehen, von der Minucius Felix in seinem Octavius den Heiden Caecilius berichten läßt[1]. In die frühmorgendliche Zeit vor der Morgenröte sind jene „nächtlichen Versammlungen" der Christen zu verlegen, von denen der gleiche Caecilius redet[2], ebenso die *nocturnae convocationes*, die Tertullian neben der Ostervigil erwähnt[3]. Daß diese nächtlichen liturgischen Feiern sich mehr der Zeit des Sonnenaufgangs näherten, zeigt Tertullian, wenn er zur Erläuterung der nicht in der Schrift genannten herkömmlichen kirchlichen Bräuche sagt: „Das Sakrament der Eucharistie, das vom Herrn zur Zeit des Essens (d. i. der Abend- oder Hauptmahlzeit) gefeiert und allen (zur Ausspendung) anvertraut worden war, empfangen wir auch in den Versammlungen vor Aufgang des Lichtes[4]."

Auffällig ist die wiederholte Betonung der Liturgie *ante lucem* oder *antelucanis coetibus*. Daß es sich hier nicht nur um zufällige Notizen handelt, beweisen die kirchlichen Gesetze, die hier einschlägig sind. Das sog. Testament unseres Herrn gibt die altertümliche Bemerkung: „Am frühesten Morgen versammle der Bischof das Volk, damit der Dienst vollendet werde bis zum Aufgange der Sonne[5]." Als Bestimmung des Konzils von Nicaea (325) ist in einer Sammlung überliefert: „Wenn

---

[1]) Minucius Felix, Octavius 9, 6. 7 S. 12 f. WALTZING.

[2]) Minucius Felix, Octavius 8, 4 S. 11 Z. 4 WALTZING: *„nocturnis congregationibus"*.

[3]) Tertullian, Ad uxorem II 4 (I 689 ÖHLER).

[4]) Tertullian, De corona 3 (I 421 f. ÖHLER): *„Eucharistiae sacramentum et in tempore victus et omnibus mandatum a domino etiam antelucanis coetibus, nec de aliorum manu quam praesidentium sumimus."* Von der Zeit um 200 mehren sich die Zeugnisse für den Gottesdienst am frühen Morgen. Vgl. die alte Kirchenordnung des Veroneser Palimpsestes Lat. LXXX 4 ff. S. 120 HAULER im Zusammenhang mit den sog. Canones des Hippolyt 27 S. 218 RIEDEL. Syrische Didaskalie II 60, 2 (I 172 Z. 8 ff. FUNK): *„Si gentiles enim, cotidie e somno surgentes mane eunt, ut adorent ac serviant idolis suis, et ante omnia negotia et omnia opera eunt, ut idola sua adorent . . . Quam excusationem ergo habebit, qui contemnit conventum ecclesiae nec frequentat?"*

[5]) Testamentum D. N. J. Chr. I 26 S. 51 RAHMANI.

du am Sonntagmorgen erwachst, so gehe vor Sonnenaufgang in die Kirche[1]." Die Canones des Hippolyt übertragen diese Bestimmung auch in die Ordnung der häuslichen Andacht: „An jedem Tage, an dem in der Kirche nicht gebetet wird, sollst du das Buch nehmen und darin lesen: jeden Morgen sehe die Sonne die Schrift auf deinen Knien[2]." Die gleiche Regel bietet Athanasius in seiner Schrift über die Jungfrauschaft oder die Askese[3] und Euagrios Pontikos in seinem Nonnenspiegel als Mahnung an die Jungfrau[4], beide in der Form: „Die aufgehende Sonne sehe das (heilige) Buch in deinen Händen!" Aus der Vigil allein kann sich diese Bestimmung kaum entwickelt haben. Eher wird man sich der jüdischen Essener[5] und Therapeuten[6] erinnern wollen, die nach Art der Pythagoreer[7] sich vor Tag erhoben, um den Zeitpunkt des Sonnenaufgangs abzupassen und rechtzeitig nach Osten gekehrt ihr Gebet zu verrichten. Viel näher liegt aber die Begründung in einem biblischen Text, der zugleich für die christliche Gebetsrichtung nach Osten von einer großen Bedeutung werden sollte. Im Buche der Weisheit 16, 27 ff. wird hingewiesen auf Exod. 16, 21, wo berichtet wird, daß das Manna schmolz, sobald es von einem Sonnenstrahl getroffen wurde; dies wird nun Sap. 16, 28 als Mahnung betrachtet,

ὅπως γνωστὸν ᾖ, ὅτι δεῖ φθάνειν τὸν ἥλιον ἐπ' εὐχαριστίαν σου, καὶ πρὸς ἀνατολὴν φωτὸς ἐντυγχάνειν σοι.

„damit es bekannt würde, daß man mit der Danksagung gegen dich (Gott) der Sonne zuvorkommen und gegen Aufgang des (Sonnen-)Lichts vor dich hintreten solle".

---

[1]) Bei W. RIEDEL, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien (Leipzig 1900) 38 Nr. 9.

[2]) Canon 27 S. 217 RIEDEL. Vgl. hiezu Ambrosius, Exameron V 24 § 88 (Migne PL 14, 240): *„hoc* (sc. *gallo) canente devotus affectus exibit ad precandum, legendi quoque munus instaurat."*

[3]) Athanasius, Περὶ παρθενίας ἤτοι περὶ ἀσκήσεως 12 S. 46 Z. 7. 8 (= TU NF XIV, 2a) E. von der GOLTZ: ψαλτήριον ἔχε καὶ τοὺς ψαλμοὺς μάνθανε. Ἀνατέλλων ὁ ἥλιος βλεπέτω τὸ βιβλίον ἐν ταῖς χερσί σου . . .

[4]) Euagrios Pontikos, Παραίνεσις πρὸς παρθένον 4 S. 146 (= TU III. Reihe IX, 4) GRESSMANN. Hinweis von E. PETERSON in Byz. neugr. Jahrb. 3 (1922) 185.

[5]) Oben S. 44 A. 4.

[6]) Oben S. 45 A. 5.

[7]) Oben S. 43 A. 2.

Um die Wende des ersten Jahrhunderts war es unter den Christen des griechischen Ostens bereits geläufig, unter εὐχαριστία nicht nur Lobpreisung und Danksagung, sondern auch die eucharistische Speise zu verstehen[1]. Die Erwähnung des Manna[2] und der εὐχαριστία legte den Griechen den Gedanken an ihre eucharistische Feier nahe und bestärkte sie, die Liturgie vor Sonnenaufgang zu begehen[3]. Dies klingt noch bei Hilarius von Poitiers nach[4].

---

[1]) Vgl. dazu Didache 9, 5 (PA I² 22 FUNK): „μηδεὶς δὲ φαγέτω μηδὲ πιέτω ἀπὸ τῆς εὐχαριστίας ὑμῶν, ἀλλ' οἱ βαπτισθέντες εἰς ὄνομα κυρίου." — Ignatius, Ad. Philad. 4 (PA I² 266 FUNK): „Σπουδάσατε οὖν μιᾷ εὐχαριστίᾳ χρῆσθαι· μία γὰρ σὰρξ τοῦ κυρίου κτλ." Justin Apol. I 66 S. 74 GOODSPEED: „Καὶ ἡ τροφὴ αὕτη καλεῖται παρ' ἡμῖν εὐχαριστία." Vgl. noch TH. SCHERMANN, εὐχαριστία und εὐχαριστεῖν in ihrem Bedeutungswechsel bis 200 n. Chr. (Philologus 69 [1910] 394 f.).

[2]) Das Manna wurde schon im hellenistischen Judentum als Seelenspeise mit dem Logos Gottes gleichgesetzt. Vgl. vor allem den auch für die Gebetsrichtung wichtigen Text bei Philo, Quis rer. div. heres. §§ 78. 79 (III 18 Z. 17—19 Z. 3 WENDLAND): Zu Gen. 15, 5: ὁ δὲ ἔξω προεληλυθὼς οὐ μόνον ὁρῶν, ἀλλὰ καὶ θεὸν ὁρῶν προσερρήθη, 'Ισραήλ [ὅς ἐστι θεὸν ὁρῶν]· οἱ δέ κἂν ποτε τοὺς ὀφθαλμοὺς διοίξωσι, πρὸς γῆν ἀπονενεύκασι τὰ γήινα μετιόντες καὶ τοῖς ἐν Ἅιδῃ συντρεφόμενοι· ὁ μὲν γὰρ ἀνατείνει τὰς ὄψεις πρὸς αἰθέρα καὶ τὰς οὐρανοῦ περιόδους, πεπαίδευται δὲ καὶ τὸ μάννα ἀφορᾶν, τὸν θεῖον λόγον, τὴν οὐράνιον ψυχῆς φιλοθεάμονος ἄφθαρτον τροφήν. Zum Gedanken noch Philo, Legum allegoria III § 169. 170. 171. 174. 175. 176 (I, 150 ff. COHN) sowie Quod deterius potiori insidiari soleat § 118 (I, 285 Z. 2 f. COHN); ferner Origenes, Selecta in Deuteronomium (X, 373 LOMMATZSCH). Origenes spricht aus der Exegese Philos heraus. Vgl. etwa In Exodum Homilia VII, 5 (GCS: Or. VI, 212 Z. 5 BAEHRENS); dabei ist immer die Doppelbedeutung von Logos als die göttliche Person und als Wort Gottes im Sinne von Lehre zu beachten.

[3]) Es ist auffallend, daß diese Gedanken, sowie die folgenden bei TH. SCHERMANN, Die allgemeine Kirchenordnung, frühchristliche Liturgien und kirchliche Überlieferung. II. Teil: Frühchristliche Liturgien (Paderborn 1915) überhaupt nicht in Erwägung gezogen wurden. H. ACHELIS, Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten I (Leipzig 1912) 160 rechnet mit der Möglichkeit, daß praktische Erwägungen die Zeit vor Sonnenaufgang wählen ließen, Rücksicht auf die Christen in abhängiger Stellung, die um diese Zeit am leichtesten abkömmlich waren. Achelis stellt dann die Frage: „Oder legte man etwa Wert darauf, am Sonntag den Sonnenaufgang zu begrüßen?" Die Antwort siehe oben.

[4]) Hilarius, Tractatus mysteriorum I, 40 (CSEL 65, 28 Z. 17 f. FEDER): *Mane invenitur (sc. manna); hoc enim in resurrectione domini caelestis cibi tempus est.*

Das Wort im Buche der Weisheit entspricht völlig der jüdischen Sitte, das Šema' vor Sonnenaufgang zu beten[1]. In der ersten Benediktion lautete die erste Strophe:

„Gepriesen seist du, Jahwe, unser Gott, König der Welt,
Der Licht gestaltet und Finsternis schafft,
Der Frieden macht und schaffet das All,
Der Licht bringt der Erde und ihren Bewohnern,
In seiner Güte erneuert täglich beständig das Werk der Schöpfung."

In der zweiten Strophe stehen unter anderem die Zeilen:

„O gepriesener Gott, groß an Erkenntnis,
Er gründet' und schuf die Strahlen der Sonne,
Herrliche Pracht er schuf seinem Namen,
Leuchten er setzte ringsum sich zum Ruhm."

Am Schluß der zweiten Strophe heißt es dann noch:

„Hochgelobt seist du, Jahwe, unser Gott,
Für das preiswürdige Werk deiner Hände,
Und für das Licht, das du schufst, man dich rühme[2]"

Die erste Benediktion, die in der dritten Strophe das liturgiegeschichtlich wichtige „Heilig, heilig, heilig[3]" enthält, schließt ab mit einem abermaligen Hinweis auf den Sonnenaufgang:

„Erneuernd in seiner Güte täglich, beständig
Das Werk der Schöpfung
Wie es heißt: ‚Dem Schöpfer der gewaltigen Leuchten',
Denn ewig währet seine Gnade.
Ein Licht von neuem über Sion laß leuchten,
Und mögen würdig sein wir alle eilends seines Lichtes.
Gepriesen seist du, Jahwe, Schöpfer der Leuchten[4]."

Die eucharistische Feier am Sonntag vor Sonnenaufgang wird in ihrem Inhalt durch eine Reihe von Gedanken gekennzeichnet. Zunächst war sie nach dem bei Paulus überlieferten Worte Jesu: „Tut dies zu meinem Andenken" (I Kor. 11, 25) eine Gedächtnisfeier des Todes Jesu. Ob ihre besondere Verlegung gerade auf den Sonntag mit dem Totengedächtnis am

---

[1]) Miš. Ber. I 2.

[2]) Nach A. GREIFF, Das Gebet im Alten Testament (Münster i. W. 1915) 124.

[3]) Ein dreimaliges Trishagios als Amulett bringt K. WESSELY in Patrologia Orientalis XVIII (Paris 1924) 437.

[4]) GREIFF a. a. O. 126.

dritten Tage zusammenhängt, bedarf noch einer eingehenden Untersuchung. Aber ein neuer Gedanke tritt hinzu, das Gedächtnis der Auferstehung Jesu. Mark. 16, 2; Luk. 24, 1; Joh. 20, 1 berichten die Auferstehung Jesu für den ersten Wochentag in der Zeit vor Sonnenaufgang. Dies machte ja den Sonntag zum Tag des Herrn. Es war daher eine ganz naturgemäße Erscheinung, daß man in der Liturgie des Sonntagsmorgens der Auferstehung Jesu gedachte[1]. Dazu gehört aber noch ein dritter Gedanke, der in der Liturgiegeschichte leicht übersehen wird, der Apostel Paulus spricht ihn bereits I Kor. 11, 26 mit voller Klarheit aus: „So oft ihr dieses Brot esset und den Kelch trinket, sollt ihr den Tod des Herrn verkünden, bis er kommt." Im Hintergrund steht also die Mahnung: Beim eucharistischen Mahl soll man sich des Todes Jesu erinnern, aber auch des Auferstandenen und Verklärten gedenken, der ja wiederkommen wird. Die eucharistische Feier ist nur ein vorübergehendes Mittel (ἄχρι οὗ ἔλθῃ), sich mit Christus zu vereinen; mit der Parusie wird es durch das Zusammensein mit dem Verklärten ersetzt. So leitet auch die Eucharistie zur Hoffnung auf die Wiederkunft Jesu hinüber.

Um die Zeit, da die Christen Bithyniens ihren Gottesdienst vor Sonnenaufgang hielten, wurde im jüdischen Gottesdienst, ja auch in der jüdischen Privatandacht das Šema' gebetet; dies durfte auch in den Volkssprachen geschehen. Wenn nun das jüdische Šema' mit seiner ersten Benediktion einen so starken Einfluß auf die christliche Liturgie übte, daß das Trishagios in den eucharistischen Gottesdienst übernommen wurde, so ist

---

[1]) Vgl. dazu die Kirchenordnung des Veroneser Palimpsestes Lat. LXX 23 = S. 107 HAULER: (Nach Anführung der Einsetzungsworte): *„Memores igitur mortis et resurrectionis eius offerimus tibi panem et calicem gratias tibi agentes . . ."* Vgl. noch heute im Missale Romanum das Gebet *Unde et memores,* das des Leidens, der Auferstehung und der Himmelfahrt gedenkt. — Für die häusliche Morgenandacht vgl. Cyprian von Karthago, De dominica oratione 35 (CSEL 3, 1, 292 Z. 23—25 HARTEL): *Nam et mane orandum est, ut resurrectio Domini matutina oratione celebretur.* In der privaten Gebetsordnung, die Athanasius der Jungfrau anrät, ist das Gedächtnis der Auferstehung Jesu der Stunde um Mitternacht zugewiesen. Vgl. Athanasius, Λόγος σωτηρίας πρὸς τὴν παρθένον 20 = TU NF XIV 2a (1905) 55 Z. 13 ff. VON DER GOLTZ. Siehe ebenda S. 110 die angeführten Parallelen!

auch eine weitere Auseinandersetzung sehr wohl denkbar. „Ein Licht von neuem über Sion laß leuchten" konnten die Christen in dem engen national-jüdischen Sinne nicht beten. Sie deuteten das Wort auf die Parusie Christi. Fast wörtlich kehrt diese Bitte in dem angegebenen Sinne (allerdings auf das Abendgebet verschoben) bei Cyprian wieder: „Wenn wir beim Sinken der irdischen Sonne und des irdischen Tages beten und bitten, daß das Licht wieder über uns kommen möge, so bitten wir damit um die Ankunft Christi, die uns die Gnade des ewigen Lichtes gewähren wird, denn Christus ist die wahre Sonne und der wahre Tag[1]." Es ist dies die ganz naturgemäße Umdeutung der Šema'-Bitte bei der frühesten Auseinandersetzung mit dem Judentum. Der bevorstehende Sonnenaufgang mußte ja von selbst hinweisen auf den, den man nach Zacharias 6, 12 „Sonnenaufgang" (Oriens, ἀνατολή) nannte, und den man vom Osten her erwartete.

Daß die Wiederkunftserwartung in dem Gottesdienst zur Zeit des Hahnenschreis ihren Ausdruck fand, können wir aus den alten Kirchensatzungen noch entnehmen. Die Kirchenordnung des Veroneser Palimpsestes aus dem dritten Jahrhundert, jetzt gewöhnlich Apostolische Überlieferung des Hippolyt von Rom genannt, gibt nach der Überlieferung der Vorfahren *(seniores)* als Beleg dafür, daß man um Mitternacht beten solle, das Wort des Herrn: „Siehe, es erhob sich ein Geschrei um Mitternacht: Siehe, der Bräutigam kommt, steht auf, geht ihm entgegen . . . darum wachet, denn ihr wisset nicht, zu welcher Stunde er kommt." (Matth. 25, 6; 24, 42 [25, 13][2].) Dann heißt es: „Und zur Zeit des Hahnenschreis stehe auf in gleicher Weise; zu dieser Stunde beim Hahnenschrei haben nämlich die Söhne Israels Christus verleugnet, den wir durch den Glauben erkannt haben. In der Hoffnung auf das ewige Licht in der Auferstehung der Toten erwarten wir den Tag[3]." Hier ist zunächst die Hausandacht gemeint, aber gerade diese übernimmt, zumal in einer kirchlichen Satzung, die Gedanken des gemeinsamen Gottesdienstes. Die sog. Canones des Hippolyt führen denn auch den gleichen Text

---

[1]) Cyprian, De dominica oratione 35 (CSEL 3, 1, 292s HARTEL).
[2]) Lat. LXXIX 34—LXXX 4 S. 120 HAULER.
[3]) Lat. LXXX 4—9 S. 120 HAULER.

aus Matth. 25, 6 für das Gebet um Mitternacht an und fahren dann fort: „Die Zeit, in der der Hahn kräht, ist ebenfalls eine Zeit, in der Gebete in der Kirche stattfinden, weil der Herr gesagt hat: »Gebt acht, denn ihr wißt nicht, zu welcher Zeit der Menschensohn kommt, ob am Abend oder um Mitternacht oder wann der Hahn kräht oder am Morgen (Mark. 13, 35)[1].“ Die Zeit, in der der Hahn kräht, wird noch einmal ausdrücklich von der gleichen Schrift als Zeit des eigentlichen Gottesdienstes genannt[2].

Plinius sagt, die Christen hätten ein *carmen* vorgetragen. Den Inhalt haben wir teilweise festzustellen gesucht. Über die Form des Vortrags gibt der Text *carmen dicere* an und für sich keinen Aufschluß. Das *carmen* kann ein Lied sein oder eine feierlich in Prosa gesprochene Formel, und das *dicere* kann ein Sprechen sein, aber ebensogut auch ein Singen[3]. Tertullian, ein Lateiner des gleichen Jahrhunderts, hat den Text bezogen auf „*coetus antelucanos ad canendum Christo ut deo*[4]“. Er hat also unter *carmen* einen Gesang an Christus als Gott verstanden. Wir haben keinen Grund, diese Deutung anzuzweifeln.

Lieder auf Christus hatten am Ende des zweiten Jahrhunderts schon eine Geschichte. Wenn Klemens von Alexandrien für seine Gläubigen am Ende seines Pädagogs einen Hymnus auf Christus darbietet[5], so war dies keine vereinzelte Erscheinung mehr. Als Artemon um 200 der römischen Kirche vorwarf, sie habe die reine Lehre über Jesus nur bis zu Papst Viktor bewahrt und erst mit Papst Zephyrin von der Gottheit Jesu gesprochen, da wies ein Unbekannter (wahrscheinlich Hippolyt) in einer Widerlegung hin auf die „vielen von

---

[1]) Canon 27 bei W. RIEDEL, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien (Leipzig 1900) 218.

[2]) Canon 21 S. 214 RIEDEL.

[3]) Vgl. z. B. auch Eusebios KG II 17, 22 unten S. 131 A. 4. das ὕμνους λέγειν.

[4]) Tertullian, Apologeticum 2, 6 S. 15 RAUSCHEN[2]. Das *ut deo* hat HAVERCAMP und ihm folgend Rauschen gegen die Überlieferung *et deo* befürwortet; dieser mit der Bemerkung: „Tertullian konnte wohl schreiben ad canendum *deo et Christo* (wie De spect. 25 gelesen wird: *nisi deo et Christo)*, aber nicht: *Christo et deo*.“

[5]) Klemens von Alexandrien, Pädagog III 12 (GCS: Clem. I, 291 f. STÄHLIN).

Anfang an von gläubigen Brüdern geschriebenen Psalmen und Lieder, die den Logos Gottes, Christus, preisen und dabei Gott nennen[1]". Solche auch in den Gemeindegottesdienst übernommene Lieder auf Christus wollte Paul von Samosata in seiner Bischofskirche von Antiochien abschaffen, und zwar „als jüngeren Datums und von Männern späterer Zeit gedichtet[2]". Gewiß, die Dichtung der Hymnen auf Christus blieb im Fluß, und von manchem Lied mochte Paul den Verfasser kennen, aber die Pliniusstelle bezeugt doch ein recht beträchtliches Alter dieses Brauches, und [Hippolyt] hat sicher nicht viel übertrieben, wenn er von Christusliedern ἀπ' ἀρχῆς sprach. Ja, für Antiochien selbst war die Behauptung Pauls vielleicht anfechtbar. Einer seiner ersten Vorgänger, Ignatius von Antiochien, schrieb nämlich in seinem Briefe an die Ephesier das Wort: „Euer ehrenwertes, gotteswürdiges Presbyterium ist so innig mit dem Bischof geeint, wie die Saiten mit der Zither. So wird in eurer Eintracht und Liebesharmonie Jesus Christus besungen[3]." Nach W. BOUSSET denkt Ignatius „dabei wohl in erster Linie an den Gottesdienst der Christen[4]".

---

[1]) Eusebios KG V 28, 5 (GCS: Eusebios II 1, 500 Z. 24—26 SCHWARTZ): „ψαλμοὶ δὲ ὅσοι καὶ ᾠδαὶ ἀδελφῶν ἀπ' ἀρχῆς ὑπὸ πιστῶν γραφεῖσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ τὸν Χριστὸν ὑμνοῦσιν θεολογοῦντες."

[2]) Eusebios KG VII 30, 10 (GCS: Eusebios II 2, 710 Z. 9—11 SCHWARTZ).

[3]) Ignatius von Antiochien, Ad. Ephesios 4, 1 (PA 1², 216 Z. 11—14 FUNK). συμφώνῳ ἀγάπῃ ist kaum besser zu übersetzen als durch „Liebesharmonie", wie es W. BOUSSET, Kyrios Christos (Göttingen 1913) 287 vorgeschlagen hat. „Zusammenklingende Liebesgemeinschaft (G. KRÜGER) ist zu schwerfällig und „einmütige Liebe" (F. ZELLER) verlöscht das Bild.

[4]) W. BOUSSET, Kyrios Christos (Göttingen 1913) 287. In der zweiten Auflage (Göttingen 1921) 235. O. CASEL meint allerdings in Theol. Revue 20 (1921) 184; „Ignat. Eph. 4, 1 ist kein Beweis für Lieder auf Christus (gegen Bousset); das ᾄδεται ist reines Bild, durch συμφώνῳ ἀγάπῃ hervorgerufen". Andere denken freilich anders. Vgl. z. B. J. KROLL, Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandreia (= Verzeichnis der Vorlesungen an der Akademie zu Braunsberg im Sommer 1921) 19 zur gleichen Stelle: „Es liegt eine bildliche Redeweise vor, von der wir aber ohne weiteres auf die Praxis zurückschließen dürfen. Ignatius wird ohne Zweifel in erster Linie bei seiner Mahnung den Gottesdienst der Christen im Auge haben. Der Lobpreis auf Christus und der auf den Vater machen das Wesen des Gottesdienstes aus." Und

Eine Überlieferung des Morgenlandes wollte sogar den Hymnen-Wechselgesang auf Ignatius zurückführen[1]. Der bildliche Aus-

W. BAUER bemerkt im Ergänzungsband des Handbuchs zum Neuen Testament: Die apostolischen Väter II (Tübingen 1920) 204: „Das Ἰησοῦς Χριστὸς ᾄδεται beweist auch in unwirklicher Fassung die kirchliche Sitte des Lobgesangs auf Jesus Christus." — Wenn Ignatius, der Antiochener, so stark das ᾄδητε ἐν φωνῇ μιᾷ betont, so mag man sich besonders an die Parallele in der Confessio des Antiochener Zauberers Cyprian erinnern, von der unten S. 133 die Rede sein wird. — Daß bei der Auslegung solcher Texte, wie sie in dem Ignatiuswort vorliegen, leicht eine gewisse Zielstrebigkeit der Meinung mitspielen kann, ist begreiflich. Ich habe daher die Behauptung des Paul von Samosata nicht mehr, wie in der ersten Auflage „sehr anfechtbar", sondern „vielleicht anfechtbar" genannt, seitdem ich bei Klemens von Alexandrien eine ähnliche Äußerung wie bei Ignatius fand — und zwar als durchaus bildliche Redeweise. In Protreptikos IX § 88, 2. 3 (I, 65 Z. 28 ff. STÄHLIN) heißt es: εἰς μίαν ἀγάπην συναχθῆναι οἱ πολλοὶ κατὰ τὴν τῆς μοναδικῆς οὐσίας ἕνωσιν σπεύσωμεν . . . ἡ δὲ ἐκ πολλῶν ἕνωσις ἐκ πολυφωνίας καὶ διασπορᾶς ἁρμονίαν λαβοῦσα θεϊκὴν μία γίνεται συμφωνία, ἑνὶ χορευτῇ καὶ διδασκάλῳ τῷ λόγῳ ἑπομένη, ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀλήθειαν ἀναπαυομένη, »'Αββᾶ« λέγουσα »ὁ πατήρ«.

[1]) Sokrates KG VI 8: „λεκτέον δὲ καὶ ὅθεν τὴν ἀρχὴν ἔλαβεν ἡ κατὰ τοὺς ἀντιφώνους ὕμνους ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ συνήθεια. Ἰγνάτιος Ἀντιοχείας τῆς Συρίας, τρίτος ἀπὸ τοῦ ἀποστόλου Πέτρου ἐπίσκοπος, ὃς καὶ τοῖς ἀποστόλοις αὐτοῖς συνδιέτριψεν, ὀπτασίαν εἶδεν ἀγγέλων, διὰ τῶν ἀντιφώνων ὕμνων τὴν ἁγίαν τριάδα ὑμνούντων, καὶ τὸν τρόπον τοῦ ὁράματος τῇ ἐν Ἀντιοχείᾳ ἐκκλησίᾳ παρέδωκεν· ὅθεν καὶ ἐν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις αὕτη ἡ παράδοσις διεδόθη." Die Quelle dieser Überlieferung ist nicht bekannt. Eigenartig ist demgegenüber ein anderer bei Theodoret KG II 24, 8 S. 154 Z. 12 ff. PARMENTIER aufbewahrter Bericht, wonach Flavian, der nachmalige Bischof von Antiochien und Diodor, der spätere Bischof von Tarsus, die Psalmensänger in zwei Chöre teilten, so daß sie abwechselnd einen Vers sangen. Nach der Anmerkung von Parmentier hatte Theodor von Mopsuestia die gleiche Notiz. Sokrates spricht von Hymnen, hier ist ausdrücklich von der Δαυιτικὴ μελῳδία die Rede. J. KAYSER, Beiträge zur Geschichte und Erklärung der ältesten Kirchenhymnen[2] (Paderborn 1881) 26 hat dies nicht erkannt. Zu dem alten Antiphonalgesang vgl. man noch die reichen Stellenbelege bei F. X. FUNK zu Constitutiones Apostolorum II, 57, 6. Genannt werden Athanasius, De fuga sua 24; Augustinus, Confessiones IX, 12; Methodius von Olympus, Symposion XI, 2; Basilius, Ep. 207 (ad clericos Neocaesarienses) 3; Sozomenus H. E. V, 19 f.; Ps.-Dionysius, De hierarchia eccles. 3, 2. Siehe ferner P. WAGNER, Einführung in die gregorianischen Melodien. I: Ursprung und Entwicklung der liturg. Gesangsform (Leipzig 1911) 21 ff. und H. LECLERCQ, Antienne in DACL I, 2, 2282 ff. Hinweise von O. CASEL, C. MOHLBERG und A. RÜCKER.

druck seiner Sprache verrät auf jeden Fall einen Freund von Musik und Gesang[1].

Wenn um das Jahr 200 bereits das Martyrerlied vorhanden war[2], so ist es natürlich, daß der Hymnus auf Christus erst recht eine Entwicklung hinter sich hatte. Daß schon in apostolischer Zeit der christliche Gottesdienst Freiheit für solche Christuslieder ließ, scheint Eph. 5, 19 zu beweisen, wo in einer Häufung von musiktechnischen Ausdrücken steht: „λαλοῦντες ἑαυτοῖς ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς πνευματικαῖς, ᾄδοντες καὶ ψάλλοντες τῇ καρδίᾳ ὑμῶν τῷ κυρίῳ." Für den Christushymnus der ältesten Zeit wurde schon öfter hingewiesen auf die Offenbarung des Johannes, die wiederholt von dem neuen Liede spricht, das im Himmel dem Lamme gesungen wird (5, 9. 12. 13; 14, 3; 15, 3: τὴν ᾠδὴν τοῦ ἀρνίου). Die ganze Vision setzt natürlich eine irdische Liturgie voraus, in der der Hymnus auf Christus bereits einen Platz hatte. Daß dies der Entwicklung

---

[1]) Vgl. besonders Ad Ephesios 4, 2 (PA I[2], 216 Z. 15 FUNK): „χρῶμα θεοῦ λαβόντες." Funk nennt das Wort „vocabulum musicum difficile ad definiendum" und macht schließlich mit LIGHTFOOT einen Notenschlüssel daraus. J. KAYSER, Beiträge zur Geschichte und Erklärung der ältesten Kirchenhymnen[2] (Paderborn 1881) 21 übersetzt „das Lied Gottes". Χρῶμα ist eine Tonart. Ignatius ist also ganz modern; denn sein Zeitgenosse Plutarch, De musica 34 erhebt die Klage: „ἐπειδήπερ οὔτε περὶ χρώματος, οὔτε περὶ διατόνου οἱ πρὸ ἡμῶν ἐπεσκόπουν ἀλλὰ περὶ μόνου τοῦ ἐναρμονίου . . ." Über die Tonarten spricht Klemens von Alexandrien, Stromata VI 11 § 88, 1 ff. (GCS: Clem. II 475 Z. 27 ff. STÄHLIN).

[2]) Schon Tertullian, Scorpiace 7 (CSEL 20, 159 Z. 5 f. REIFFERSCHEID-WISSOWA) nimmt hierauf Bezug mit dem eigenartigen Wort: *„Sophia in exitibus cantatur hymnis; cantatur et exitus martyrum."* Vgl. noch Eusebios KG VI 5, 1 (GCS: Eusebios II 2, 530 Z. 10 f. SCHWARTZ) von der in der Verfolgung des Jahres 203 in Alexandrien als Martyrin gestorbenen Potamiaina: „περὶ ἧς πολὺς ὁ λόγος εἰς ἔτι νῦν παρὰ τοῖς ἐπιχωρίοις ᾄδεται..." was zunächst freilich nur zu bedeuten braucht, daß bis jetzt noch sehr viel von Potamiaina im Volke gesprochen wird; aber im Zusammenhang mit dem zeitlich früheren Worte Tertullians darf man wohl auch an das private Martyrerlied denken. Die Ägypter gaben viel auf Gesang. Man vgl. auch die allerdings nicht näher gekennzeichnete πολλὴ ψαλμῳδία, wegen der der Bischof Nepos bei seinen Christen große Achtung genoß und auch von Dionysios von Alexandrien gerühmt wird. Eusebios KG VII 24, 4 (GCS: Eusebios II 2, 686 Z. 15 f. SCHWARTZ).

weit vorangreife, wie BOUSSET meint[1], möchte ich bezweifeln. Das *carmen*, das die Christen Bithyniens *Christo quasi deo* darbrachten, liegt völlig in der naturgemäßen Entwicklung der christlichen Liturgie.

Über die Art, wie das *carmen* an Christus zum Vortrag kam, erfahren wir von Plinius nur, daß es im Wechsel erfolgte *(secum invicem)*[2]. TH. SCHERMANN meint, es handle sich

---

[1]) W. BOUSSET, Kyrios Christos (Göttingen 1913) 287.

[2]) O. CASEL entgegnet hierauf: in Theol. Revue 20 (1921) 184: „Das *invicem* ist einfach der spätlateinische Ersatz für *inter se* und wird durch das *secum* pleonastisch verstärkt. So lehrte schon der Aufsatz ‚Der Ersatz des Reciprocum im Lateinischen' im Archiv für lat. Lexikographie VII (1890) 143 ff.: ‚Man wird daher an der berühmten Stelle Plin. ep. ad Trai. 96 (97), 7 *carmen Christo quasi deo dicere secum invicem* die beiden letzten Wörter einfach im Sinne von *inter se, simul* fassen müssen; eine Hindeutung auf Wechselgesänge und Antiphonien liegt in *invicem* nicht. Vgl. Cypr. ep. 57, 1 *participato inv. nobiscum consilio.*' Plinius sagt also nur, daß die versammelten Christen zusammen sangen; für die Untersuchung über die Vortragsart muß der Text ausscheiden." Weder die Lehre TH. THIELEMANNs in dem genannten Aufsatze noch die Behauptung CASELs können mich veranlassen, meine Übersetzung aufzugeben. Der zum Beleg herangezogene Text aus Cyprian lautet Ep. 57, 1 (CSEL III, 2, 650 Z. 16—20 HARTEL): Nach der Aufzählung einer langen Reihe von Bischöfen Afrikas, die Cornelius ihren Gruß entbieten: *Statueramus quidem pridem, frater carissime, participato invicem nobiscum consilio ut qui in persecutionis infestatione subplantati ab adversario et lapsi fuissent et sacrificiis se inlicitis maculassent, agerent diu paenitentiam plenam et si periculum infirmitatis urgueret, pacem sub ictu mortis acciperent.* Cyprian gibt seinem Brief das nötige Gewicht durch den Hinweis, daß so viele Bischöfe ihren Beschluß gefaßt hätten, nachdem sie „gegenseitig unter sich ihren Rat ausgeteilt oder mitgeteilt hatten", also nach einer reiflichen Beratung, in der natürlich nicht das Diktat eines einzelnen, sondern Rede und Gegenrede der einzelnen im Wechsel erfolgt war. Dieser Tatbestand ist denn auch gut zum Ausdruck gebracht, wenn NIGLUTSCH-EGGER bereits in der alten Kemptener Väterausgabe übersetzen: „Zwar schon längst, hatten wir, geliebtester Bruder, nach gepflogener gegenseitiger Beratung beschlossen . . ." Der Text hat also zu einer Übersetzung der Pliniusstelle im Sinne von THIELEMANN-CASEL auszuscheiden. Das *secum invicem* heißt „unter sich gegenseitig oder wechselseitig" ganz ähnlich, wie das *dimittite vobis invicem* der Passio Perpetuae 14, 5 S. 83 GEBHARDT das gegenseitige Verzeihen oder das *vide, ut invicem se diligant* bei Tertullian Apologeticum 39, 7 die gegenseitige Liebe der Christen meint;

um einen Hymnus, der in Strophen auf einzelne Chöre verteilt war[1]. Über einen Wechsel im Vortrag durch zwei Gruppen (Wechselgesang) hinaus können wir jedoch weitere Sicherheit nicht gewinnen. Der Vortrag durch einen Doppelchor ist möglich, aber nicht sicher. Ich möchte hier auf einen, anscheinend für die Geschichte des Kirchengesanges nicht genügend berücksichtigten Text bei Klemens von Alexandrien hinweisen. Klemens stellt das Verhalten mancher Christen im Gottesdienst und außerhalb desselben im scharfen Gegensatz also heraus: „Nachdem sie dem Worte Gottes ehrfurchtsvoll gelauscht, lassen sie es dort, wo sie es gehört haben, draußen aber treiben sie sich mit den Gottlosen herum und beschmutzen sich mit dem ganzen Unrat von sinnenkitzelnder Musik, Liebesliedern, Flötenspiel, Händeklatschen und wüsten Zechgelagen. Solcherlei nun besingen sie im Wechselgesang, und zum Schluß singen sie, die soeben noch den Hymnus der Unsterblichkeit sangen, als wüste Menschen in wüster Weise den verruchten Kehrreim: »Laßt uns essen und trinken, denn morgen werden

---

vgl. Minucius Felix, Octavius 31, 8: *sic nos mutuo, quod doletis, amore diligimus.* Daß *secum* bei Plinius „unter sich" bedeutet (= *inter se),* ist klar, aber *secum invicem* zusammen muß ebenso übersetzt werden wie das „spätlateinische" *inter se invicem* in der Vulgataübersetzung zu Rom 2, 15: *inter se invicem cogitationibus accusantibus, aut etiam defendentibus . . .*

Wir haben bei Plinius das *dicere* als Singen, das *carmen* als Lied, das *invicem* als Wechsellied zu verstehen — und sind mit dieser Auffassung in einem Latein, das auch von Horaz gutgeheißen wird. Vgl. Carm. lib. III, 28, 9—16:

Nos cantabimus invicem
Neptunum et virides Nereidum comas;
Tu curva recines lyra
Latonam et celeris spicula Cynthiae

Summo carmine, quae Cnidon
Fulgentesque tenet Cycladas et Paphon
Iunctis visit oloribus;
Dicetur merita Nox quoque nenia.

[1]) TH. SCHERMANN, Die allgemeine Kirchenordnung, frühchristliche Liturgien und kirchliche Überlieferung, II (Paderborn 1915) 468. Auch W. BOUSSET, Kyrios Christos (Göttingen 1913) 287 A. 5 meint, Plinius deute wechselnde Chorgesänge an.

wir sterben[1]«." Das ᾄδοντες καὶ ἀντᾴδοντες der Sänger spielt auf den Gesang in der Kirche an, wie auch die παλινῳδία d. h. der am Schlusse einer Strophe gleichmäßig wiederkehrende, von der Gesamtheit gesungene Text[2].

Für die spätere kirchliche Palinodie sei nur hingewiesen auf ein allbekanntes Beispiel: ich meine das bei den Kirchengeschichtschreibern Sokrates und Sozomenos festgehaltene Ereignis, wonach zur Zeit des Chrysostomos die Arianer, denen durch kaiserlichen Befehl die Kirchen genommen waren, am frühesten Morgen zum Gottesdienst außerhalb Konstantinopels zogen und in ihren Prozessionsgesängen wiederholt den Kehrreim sangen[3]:

„ποῦ εἰσὶν οἱ λέγοντες
τὰ τρία μίαν δύναμιν;"

Es wird sofort auffallen, daß sowohl das Κύριε ἐλέησον der Griechen als auch das *Te rogamus audi nos*[4] der Lateiner in einen feierlichen Rhythmus des Prozessionsschrittes paßt. Eine Palinodie, ein gleichlautend wiederkehrender Text, wird als Antwort der Gemeinde die von einem besonderen Sänger vorgetragene einzelne Strophe des Hymnus beschlossen haben. Wir haben noch die Möglichkeit des Nachweises: Eusebios spricht in seiner Kirchengeschichte über die von Philo geschilderten Therapeuten bei Alexandrien und will — wie später auch der

---

[1]) Klemens von Alexandrien, Paedagog III 11 § 80, 4 (GCS: Clem. I 280 Z. 28—31 STÄHLIN): „τοῦτο δὴ ᾄδοντες καὶ ἀντᾴδοντες, αὐτοὶ οἱ πρόσθεν ἐξυμνοῦντες ἀθανασίαν, ἐπὶ τέλει τὴν ἐξωλεστάτην κακοὶ κακῶς ψάλλοντες παλινῳδίαν·

φάγωμεν καὶ πίωμεν,
αὔριον γὰρ ἀποθνήσκομεν."

(I Kor. 15, 32 = Isaias 22, 13.) Einen guten Begriff für den Vortrag des Kehrreims erhält man durch The Oxyrhynchus Papyri XV (London 1922) 114 Nr. 1795 aus dem ersten Jahrhundert mit dem stets wiederkehrenden Text αυλι μοι.

[2]) Verfehlt ist die Übersetzung von L. HOPFENMÜLLER: „singen jetzt abwechselnd die Strophen des verruchtesten Gesanges".

[3]) Sokrates KG VI 8: Sozomenos KG VIII 8.

[4]) Es wäre einmal der Takt des feierlichen Prozessionsschrittes genauer zu beobachten. Man denke auch an den Kinderreigen und das Kinderlied, etwa an den Text „Ἔξεχ' ὦ φιλ' ἥλιε" bei Pollux IX 123, der mit Händeklatschen von den Kindern gesungen wurde, wenn eine Wolke die Sonne verdeckte. Dazu R. HEIM, Incantamenta magica graeca

hl. Hieronymus[1] — um jeden Preis Christen des apostolischen Zeitalters in ihnen erkennen. Mit steter Steigerung will er dem Leser klarmachen, daß der Bericht Philos „deutlich die bis heute bei uns beobachteten Vorschriften der Kirche enthalte[2]". Nachdem er einige Texte aus der Schrift Philos „Über das beschauliche Leben" herausgehoben, sagt Eusebios noch einmal: „Will einer nach diesen Belegen immer noch hartnäckig auf seinem Widerspruch beharren, so möge auch dieser von seiner Ungläubigkeit abstehen und sich überzeugen lassen durch noch stärkere Merkmale, die sonst nirgends als allein bei der dem Evangelium entsprechenden Religionsübung der Christen zu finden sind[3]." Es folgt der Hinweis auf Jungfräulichkeit, Schriftauslegung, die Absonderung von Männern und Frauen, Fasten, Nachtwachen, Schriftlesung, was alles Philo auf das genaueste so angebe, wie es noch bei den Christen Brauch sei. „Er erwähnt", so heißt es dann noch wörtlich, „die Nachtfeiern des großen Festes, die dabei üblichen Gebräuche und die Hymnen, die bei uns gewöhnlich zum Vortrag kommen, und wie einer feierlich im Rhythmus vorsingt, die übrigen mit Ruhe zuhören und dann die Schlußworte der Hymnen gemeinsam zusammen singen[4]." Demnach sang ein Vorsänger die einzelnen

latina (Lipsiae 1892) 513 Nr. 149. Der Rhythmus der „Springprozession" von Echternach ist natürlich als Tanzschritt anders zu bewerten.

[1]) Hieronymus, De viris inlustribus 8 (TU XIV [Leipzig 1896] 12 Z. 20—52 RICHARDSON): *„Denique Philon, disertissimus Judaeorum, videns Alexandriae primam ecclesiam adhuc iudaizantem quasi in laudem gentis suae librum super eorum conversatione scripsit, et quomodo Lucas narrat Hierosolymae credentes omnia habuisse communia, sic ille quod Alexandriae sub Marco fieri doctore cernebat memoriae tradidit."*

[2]) Eusebios KG II 17, 1. 2 (GCS: Eusebios II 1, 142 Z. 4 f. SCHWARTZ).

[3]) Eusebios KG II 17 § 18 (GCS: Eusebios II 1, 150 Z. 2—5 SCHWARTZ).

[4]) Eusebios KG II 17 § 22 (GCS: Eusebios II 1, 152 Z. 8—11 SCHWARTZ): „. . . . τούς τε λέγεσθαι εἰωθότας πρὸς ἡμῶν ὕμνους ἱστορῶν καὶ ὡς ἑνὸς μετὰ ῥυθμοῦ κοσμίως ἐπιφάλλοντος οἱ λοιποὶ καθ' ἡσυχίαν ἀκροώμενοι τῶν ὕμνων τὰ ἀκροτελεύτια συνεξηχοῦσιν . . ." — Τὰ ἀκροτελεύτια sind nicht „die letzten Strophen", wie STIGLOHER übersetzt, sondern die Schlußworte der Strophen. Zur Bestätigung hat O. CASEL in Theol. Revue 20 (1921) 184 noch hingewiesen auf Aristides im zweiten christ. Jahrhundert, der in der Rede Κατὰ τῶν ἐξορχουμένων II p. 564 DINDORF

Strophen der Hymnen, die Gemeinde sang den Kehrreim[1] oder einen Schlußruf. Wir können dies noch belegen. Die aus christlichen Kreisen des ersten und zweiten Jahrhunderts stammenden Salomonischen Oden haben insgesamt am Schlusse den Ruf „Hallelujah". In den Johannesakten der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts singt Jesus von dem sog. Abendmahlshymnus je einen Vers, worauf die Apostel immer mit „Amen" antworten[2]. Etwas wie diesen Hallelujah- oder Amen-Ruf haben wir uns vorzustellen, wenn Cyprian von Antiochien in seiner Confessio erklärt, er habe in der Versammlung der Christen gehört, wie man mit einer Stimme jedem Stichos ein hebräisches Wort hinzufügte. Der für den Kirchengesang wichtige Text lautet[3]:

Εἰθ' οὕτως ἀπήειμεν εἰς τὴν ἐκκλησίαν, καὶ ἰδεῖν[4] τὸν χορὸν οὐρανίων ἐοικότα θεοῦ ἀνθρώπων ἢ χορῷ ἀγγέλων θεῷ ἀναμέλποντι.

Darauf gingen wir in die Kirche und (man konnte da) sehen den Chor, der einem Chor himmlischer Gottesmenschen glich oder einem Chor von Engeln, der Gott einen Lobgesang anstimmt.

---

also sagt: ἦδε μὲν γὰρ ἐγκλίνας τῶν χαρίτων ἕνεκα, ἀκροτελεύτιον δ' ἐπεφθέγγετο ἐφ' ἑκάστῳ τῶν κομματίων ὥσπερ ἐν μέλει ταὐτόν. οἱ δ' ἀκροαταὶ καὶ ἐρώμενοι οὕτω σφόδρα ἐξεπλήττοντο καὶ κατείχοντο ὑπὸ τοῦ μέλους ὡσθ' ὅτε δὴ ἐγίγνοντο πρὸς τῷ ῥήματι, ἐκγελάσαντες ἂν αὐτοὶ ὑπέβαλον, οὐκ ἀνταποδιδόντες ὥσπερ ἠχὼ τὴν φωνήν, ἀλλὰ καὶ προλαμβάνοντες. καὶ δῆτα ἡδὺς ἦν ὁ κορυφαῖος ἰὼν κατόπιν τοῦ χοροῦ. CASEL fügt bei: „So singt jetzt noch beim Graduale und Versus Alleluiaticus der Chor die letzten Worte mit dem Kantor zusammen."

[1]) Der Kehrreim kann selbständig sein gegenüber dem Text des Vorsängers. Eine Vorstellung bekommt man zum Beispiel aus dem Jakchoslied in Aristophanes, Ranae 402. 408. 413 oder aus dem Hymnus im Gastmahl des Methodius von Olympus. Symposion XI; S. 132 Z. 4. 10. 16. 21 usw. BONWETSCH.

[2]) Johannesakten K 94. Vgl. dazu ἀμὴν ἀμήν, κράτος αἶνος als Antwort zum Hymnus in einem christlichen Hymnusbruchstück vom Ausgang des dritten Jahrhunderts. Man beachte dabei das vorausgehende ἐπιφωνούντων. The Oxyrhynchus Papyri Part XV (London 1922) Nr. 1786. Dazu K. F. W. SCHMIDT in Gött. gel. Anzeigen 186 (1924) 2.

[3]) Confessio Cypriani 17 in S. Cypriani opera der Maurinerausgabe (Venetiis 1728) CCCX.

[4]),,ἰδεῖν ist entweder mit MARAN nach L *(vidi,* var. 1. *video)* in ἴδον, εἶδον zu ändern, oder ἦν vor demselben zu ergänzen". TH. ZAHN, Cyprian von Antiochien und die deutsche Faustsage (Erlangen 1882) 62.

Ἑβραϊκὴν τε λέξιν ἑκάστῳ στίχῳ ἐπαγαγόντες μιᾷ φωνῇ, ὡς πείθεσθαι αὐτοὺς μὴ εἶναι ἀνθρώπους, ἀλλὰ φύσιν λογικὴν σύγκλυδον ἀπηχοῦσαν θαυμάσιον ἦχον, ὃν οἱ προφῆται θανόντες διὰ τῶν ζώντων πάλιν προεφήτευον . . .

Ein hebräisches Wort fügten sie jedem Verse[1] bei (wie) mit einer Stimme, so daß man glauben mochte, sie seien nicht (eine Vielheit von) Menschen, sondern ein zu einer Einheit zusammengefaßtes vernünftiges Wesen, das einen wunderbaren Klang ertönen läßt, den die verstorbenen Propheten durch die Lebenden wieder als prophetischen Spruch kundgaben . . .

Die Antwort der Gemeinde war natürlich nicht immer eine so kurze Formel, in den ältesten uns überlieferten Eucharistiehymnen der Didache erkennt man deutlich als Schlußruf der Gemeinde eine Doxologie, die stets wiederkehrt: σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας und ähnlich. Das Eigenartige ist, daß der Schluß dieser eucharistischen Gesänge, hinter denen H. GRIMME ein hebräisches Original in der strengen Form des hebräischen fünftaktigen Verses in paarweiser Wiederholung vermutet[2], ausklingt in den Ruf: *Maranatha. Amen*[3], in eine Formel, die auch in den Schluß eines Christushymnus paßt. So oder ähnlich müssen wir uns den gemeinsamen Schlußruf als Antwort des Volkes im Morgengottesdienst der bithynischen Christen vorstellen.

Je näher der apostolischen Zeit, desto stärker hat die Hoffnung auf die Wiederkunft Jesu ihren Ausdruck gefunden. „Der Herr ist nahe" (Phil. 4, 5), war die Kennzeichnung dieser starken Empfindung. In der Liturgie hat diese Hoffnung ihren Ausdruck gefunden in einem Gebet oder Lied. Dies mag den Gedanken ausgeprägt haben, den wir in Phil. 3, 20 lesen: „Unser Wandel ist im Himmel, von wo wir als Heiland den Herrn Jesus Christus erwarten, der umgestalten wird den Leib unserer Niedrigkeit zur Gleichgestalt mit dem Leibe seiner Herrlichkeit." Die mit der Parusie Christi erscheinende Verklärung ist

---

[1]) TH. ZAHN a. a. O. 62 übersetzt „jeder Strophe", was wohl über den Text hinausgeht. Vgl. noch A. BAUMSTARK, Psalmenvortrag und Kirchendichtung des Orients = Gottesminne VII (1913) 290/305, 413/432, 540/558, 887/902.

[2]) H. GRIMME, Die Oden Salomos syrisch-hebräisch-deutsch (Heidelberg 1911) 144.

[3]) Didache 10, 6 (P A I², 24 Z. 7 f. FUNK).

die Gabe des σωτήρ, ist σωτηρία[1]. Aus diesem Gedanken heraus ist es verständlich, daß Paulus das Wort bei Joel 3, 5: „Jeder, der den Namen des Herrn anrufen wird, wird gerettet werden (σωθήσεται)" auf Christus bezieht (Röm. 10, 13; vgl. auch Apg. 2, 21). Es wurde schon unendlich viel darüber geschrieben, was denn darunter zu verstehen sei, wenn die Christen solche genannt werden, „die den Namen unseres Herrn Jesus Christus anrufen" (I Kor. 1, 2 und Parallelen). Es ist die Anerkennung, „daß Gott ihn zum Herrn und Christus gemacht hat" (Apg. 2, 36). Das faßt ein zweifaches in sich: das Bekenntnis Jesu als Herrn und die Anrufung dieses Herrn. Das zweite ist vom ersten nicht trennbar. Das Anrufen des Namens Jesu ist die feierliche Zusage zu Jesus in Bekenntnis und Gebet, und nur wer diese Zusage gibt, wird bei der Wiederkunft von Jesus zu den Seinen gezählt, er wird gerettet werden. Wir haben die volle Gleichung im Siegel der Johannesapokalypse, das die Gerechten als Gottes Eigentum kennzeichnet und rettet[2]. Wer das Siegel seines Gottes trägt, ist gefeit und geschirmt, das ist schon antiker Grundsatz[3]; aber dieses Siegel setzt die Anerkennung der Gottheit als des Herrn voraus. Eine geradezu klassische Stelle, die mir früher entgangen war, möchte ich zum Belege hier anführen. In einem arabisch erhaltenen Bruchstück aus dem Apokalypsenkommentar des Hippolyt von Rom heißt es von den Königen in Apok. 16, 12: „Gehören sie zum Anhang und zu den Vertretern des Antichrists, die unter seinem Entscheid stehen und ihm gehorchen? Und zwar nicht, wie man einem Könige gehorcht, sondern wie man einem Gotte gehorcht und ihn verehrt und seine Gestalt und sein Bild anbetet und zu diesem emporräuchert, und bei seinem Namen schwört, und denselben auf Hand und Stirn einkratzt . . .[4]" Die religiöse

---

[1]) Vgl. hiezu F. TILLMANN, Die Wiederkunft Christi nach den Paulinischen Briefen (Freiburg i. B. 1909) 89: Es muß „als feststehend angesehen werden, daß die σωτηρία die Heilsvollendung bedeutet, welche die leibliche Verklärung in sich schließt und bei der Wiederkunft des Herrn vollzogen wird."

[2]) DÖLGER, Sphragis (Paderborn 1911) 55 ff.

[3]) DÖLGER, Sphragis (Paderborn 1911) 51, wo ich jetzt noch manche Stelle nachtragen könnte.

[4]) Hippolyt von Rom, De Apocalypsi Fragm. XVII (GCS: Hippolyt I 2. 235 Z. 16—21 ACHELIS).

Tätowierung ist nur die stark sinnenfällige Kundgabe der Zusage zu einem Gott, im Gestus ist es die Gebetszeremonie, im Worte die Anrufung, die sich in der Antike mit Κύριος verbunden hat. Das Κύριος Ἰησοῦς ist die Anerkennung der Göttlichkeit Jesu [1].

Der Ruf nach der endgültigen Erlösung durch den „Herrn Jesus" konnte in die verschiedenste Form gefaßt werden, etwa σῶσόν με ἐλέησον. Es ist eigenartig, daß uns ein solcher Erbarmungsruf an Jesus in einem der frühesten christlichen Lieder, in der 42. Ode Salomons erhalten ist, allerdings hier als Ruf der Gestorbenen an den in das Totenreich hinabgestiegenen Christus:

„Sohn Gottes, erbarme dich unser,
Und tue mit uns nach deiner Freundlichkeit;
Und führe uns aus den Banden der Finsternis heraus
Und öffne uns das Tor, um heraus zu dir zu gelangen!
Wir sahen, wie unser Tod sich dir nicht naht,
So laß uns mit dir erlöst sein, denn du bist unser Erlöser [2]."

Wenn wir von dem Apostel Paulus das Wort hören: „Ich wünsche aufgelöst zu werden und mit Christus zu sein" (Phil. 1, 23), so ist es verständlich, daß der Odentext mit geringer Abänderung zum Ausdruck der Sehnsucht nach der Wiederkunft Jesu werden konnte. In einer Zeit, in der der Heilandsgedanke sich so stark entwickelte, daß das Wort ὁ σωτήρ „Der Heiland" ohne weiteren Beisatz als Name für Christus erscheint [3], da die christliche Anrede ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου (Joh. 20, 28) dem sich ebenfalls „Herr und Gott" und „Heiland der Welt" nennenden Kaiser gegenübertritt, da man ὁ κύριος καὶ σωτήρ sagt (II Petr. 3, 2) und Christus meint, da konnte man sein Κύριε ἐλέησον dem in verklärter Wiederkunft erhofften Christus mit der gleichen Sehnsucht entgegengerufen haben wie der Apokalyptiker sein „Komm, Herr Jesu" (Apok. 22, 20) oder wie die palästinensische Urgemeinde ihr *Maranatha*. Es steht nichts im Wege, sich

---

[1]) Auch H. LIETZMANN hat in der Neuauflage seines Kommentars zum Römerbrief durch stärkeren Vergleich mit der Antike der Formel einen viel tieferen Inhalt abgewonnen als früher. Vgl. Handbuch zum Neuen Testament III, 1 [2]: An die Römer (Tübingen 1919) 93—96.

[2]) H. GRIMME, Die Oden Salomos (Heidelberg 1911) 100 = Ode 42, 21—24.

[3]) DÖLGER, ΙΧΘΥΣ I (Rom 1910) 409 ff.

das *carmen* der bithynischen Christengemeinden etwa so vorzustellen, daß ein Bischof, Priester oder Diakon einen Text mit der Anrede an Jesus vorgesungen und das Volk ihn mit einem „Komm, Herr Jesu", „*Maranatha*", einem σῶσον ἡμᾶς, ἐλέησον ἡμᾶς[1] oder Κύριε ἐλέησον, mit einem Amen oder Alleluia beantwortet hätte. Wie immer auch die Beter ihre Bitte um die Wiederkunft Jesu in Worte gefaßt oder die Sänger in Rhythmus und Gesang zum Ausdruck gebracht haben mochten, sicher ist dies: Die Sänger des Hymnus standen nach Osten und die Beter kehrten ihr Antlitz nach der aufgehenden Sonne. Doch wollen wir der Untersuchung nicht vorgreifen. Was wissen wir von der christlichen Gebetsrichtung der Frühzeit?

§ 7.

Die christliche Gebetsrichtung nach Osten nach den Zeugnissen des zweiten Jahrhunderts.

Hermas, Paulusakten, Tertullian und Klemens von Alexandrien.

Um die Mitte des zweiten Jahrhunderts beteten die Christen der römischen Provinzen westlich von Jerusalem mit dem Gesicht nach Osten gewendet. Ein Unterschied zwischen dem Gebet in der Liturgie des Gemeindegottesdienstes und dem Gebet der häuslichen Andacht tritt dabei nicht hervor. Der Beweis für diese Sätze ist leicht zu erbringen. Eines der ältesten Zeugnisse für die christliche Gebetsrichtung nach Osten vermute ich im Pastor des Hermas um die Mitte des zweiten Jahrhunderts. Es ist allerdings nur durch eine Schlußfolgerung zu erheben. Nach der ersten Vision kniet Hermas zum Gebete nieder und fleht zum Herrn, da tut sich der Himmel auf und die ehemalige verstorbene Herrin grüßt ihn vom Himmel her[2]. Hermas kann hier nicht nur zum Himmel aufblickend, sondern muß auch zum Osten gekehrt gedacht sein. Denn unmittelbar darauf, da

---

[1]) Vgl. den Text: ὁ καθήμενος ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός, ἐλέησον ἡμᾶς bei H. B. SWETE, The ascended Christ. (London 1910) XVI. Nach The Journal of Theological Studies 19 (1918) 13.

[2]) Hermas, Visio I, 1, 4 (PA 1², 416 FUNK). Die Frau ist gestorben gedacht; denn sie sagt in der Vision „ἀνελήμφθην", ein Wort, das als Ausdruck für die Aufnahme Jesu in den Himmel geläufig war.

Hermas noch in Gedanken versunken ist, erscheint ihm gegenüber ein geheimnisvoller Sessel (Kathedra), auf dem eine alte Frau, in strahlendem Gewande, die Kirche, Platz nimmt[1]. Nach einer Aussprache erhebt sich die Frau, vier Jünglinge heben den Sessel auf und gehen damit fort nach Osten zu. Dann erscheinen zwei Männer, heben die Frau an den Armen empor und gehen ebenfalls fort, nach Osten hin[2]: Im Osthimmel ist nach der alten Vorstellung der Himmel, die Wohnung Gottes und der Engel. Darum steigt ja auch der Engel mit dem Zeichen des lebendigen Gottes vom Aufgang der Sonne auf (Apok. 7, 2). Vom Osthimmel kommt demnach auch die personifizierte Kirche. Sie kommt vom Osthimmel dem Hermas entgegen und kehrt wieder so zurück. Hermas muß also nach Osten gekehrt gebetet haben. Das Zeugnis spiegelt eine römisch-christliche Gebetssitte wider.

Zwischen 160—180 verfaßte ein kleinasiatischer Presbyter[3] seine Paulusakten, die freilich alsbald den Einspruch von kirchlicher Seite herausforderten. Darin heißt es bei der Darstellung des Martyriums von den letzten Augenblicken vor der Hinrichtung des Apostels: „Da stellte sich Paulus in der Richtung nach Sonnenaufgang, erhob die Hände zum Himmel und betete lange[4].“ Die Akten wollen den geschichtlichen Hergang wiedergeben, so daß also Paulus in Rom nach Osten gewendet gebetet hätte. Wenn dem Apostel vor seiner Hinrichtung die freie Möglichkeit zum Gebet gelassen wurde, so hat er sicherlich in der Richtung nach Osten gebetet, selbst wenn er nicht einen eigenen (christlichen) Gebetsritus gekannt hätte, denn

---

[1]) Hermas, Visio I, 2, 2 (PA I², 418 FUNK).

[2]) Hermas, Visio I, 4, 1. 3 (PA I², 422. 424 FUNK).

[3]) Tertullian, De baptismo 17 S. 48 f. LUPTON: *„Quodsi quae Pauli perperam inscripta sunt exemplum Theclae ad licentiam mulierum docendi tinguendique defendunt, sciant in Asia presbyterum, qui eam scripturam construxit, quasi titulo Pauli de suo cumulans, convictum atque confessum id se amore Pauli fecisse, loco decessisse.“* Die neugefundene Hs. von Troyes (Clairvaux) Ms. 523 hat *quodsi quc acta pauli que perperam scripta sunt* ... Vgl. A. SOUTER in The Journal of Theological Studies 25 (1924) 292.

[4]) Martyrium Pauli 5 (AAA I 115 Z. 13 LIPSIUS): „Τότε σταθεὶς ὁ Παῦλος κατέναντι πρὸς ἀνατολὰς καὶ ἐπάρας τὰς χεῖρας εἰς τὸν οὐρανὸν προσεύξατο ἐπὶ πολύ· καὶ κατὰ προσευχὴν κοινολογησάμενος ἑβραϊστὶ τοῖς πατράσιν, προέτεινεν τὸν τράχηλον μηκέτι λαλήσας.“

die Juden westlich von Jerusalem kehrten beim Gebet ihr Gesicht nach der heiligen Stadt Jerusalem, d. i. von Rom aus ungefähr nach Osten. Hat der Legendenschreiber aber, wie es ganz natürlich ist, hier wie auch sonst seiner Phantasie freies Spiel gelassen[1], so hat er ganz naturgemäß Gebetszeremonien seiner Zeit in die Darstellung mit hineinverwoben. Das heißt: in der Heimat des Presbyters, in „Asia", haben die Christen um die Mitte des zweiten Jahrhunderts in der Richtung des Sonnenaufgangs gebetet.

Größere Zurückhaltung ist am Platze bei der Frage, ob vielleicht auch der heidnische Spötter Lukian von Samosata als Zeuge für die christliche Gebets-Ostung bezeichnet werden kann. Nicht lange nach 165 schildert Lukian in seinem Buche „Über das Lebensende des Peregrinus", einen Mann aus Parion in Mysien am Hellespont, der nach einer bewegten Jugend in Palästina sich dem Christentum anschloß, dann aber wegen eines Vergehens aus der christlichen Gemeinschaft ausgestoßen, als kynischer Wanderphilosoph die Welt durchzog und sich schließlich zu Olympia auf dem Scheiterhaufen selbst verbrannte. Am Tage vor seinem Tode hatte sich das Gerücht rundgesprochen, „er würde nach der aufgehenden Sonne zu seine Verehrung bezeugen — wie dies ja auch bei den Brahmanen üblich sein soll — und dann den Scheiterhaufen besteigen[2]". Eine Bezugnahme auf eine etwaige frühere Gebetssitte des ehemaligen Christen halte ich in diesem Zusammenhange für ausgeschlossen. Lukian stimmt ja schon im Kapitel 25 alles darauf ab, daß Peregrinus mit seiner Verbrennung den Beweis erbringen wolle, an Standhaftigkeit nicht den indischen Brahmanen nachzustehen; Lukian verweist ferner auf den indischen Vogel Phönix, der sich selbst verbrenne[3], und betont an unserer Stelle noch ausdrücklich als Brahmanensitte die Verehrung der aufgehenden Sonne.

Das von der Volksmeinung erwartete Verhalten des Peregrinus und die entsprechende Schilderung Lukians setzt voraus,

---

[1]) Vgl. oben S. 137 A. 3.

[2]) Lukian, Peregrinus 39: „καὶ γὰρ καὶ τόδε τῇ προτεραίᾳ διεδέδοτο, ὡς πρὸς ἀνίσχοντα τὸν ἥλιον, ἀσπασάμενος — ὥσπερ ἀμέλει καὶ τοὺς Βραχμᾶνάς φασι ποιεῖν — ἐπιβήσεται τῆς πυρᾶς."

[3]) Lukian, Peregrinus 27.

daß man um die Mitte des zweiten Jahrhunderts von der Selbstverbrennung indischer Aszeten nach vorausgegangener Begrüßung der Morgensonne wußte. In der Literatur, soweit sie uns für die Zeit vor 150 erhalten ist, finden wir den Zug der Sonnenverehrung nirgends ausdrücklich erwähnt. Von dem Indier Zarmanochegas, der sich nach dem bei Strabo aufbewahrten Zeugnis des Nikolaos von Damaskus zur Zeit des Augustus in Athen nach einem glücklichen Leben verbrannte, heißt es nur, daß er gesalbt, nur mit einem Lendenschurz bekleidet, lachend auf den Scheiterhaufen gesprungen sei, um sich in die Unsterblichkeit zu versetzen[1]. Nun gab es noch ein anderes Vorbild des Peregrinus Proteus, ich meine den bereits stark von Legenden umwobenen Inder Kalanos, der zur Zeit Alexanders d. Gr. sich ebenfalls freiwillig auf dem Scheiterhaufen verbrennen ließ. Schon Strabo klagt, daß zwar von den Schriftstellern einheitlich der Feuertod des Kalanos berichtet werde, aber über Beweggrund und Art dieses Todes keine Übereinstimmung herrsche[2]. Nach der einen Version, die Strabo wiedergibt, hätte Kalanos, als er mit 73 Jahren zum ersten Male in Pasargadä erkrankte, ein Ruhebett auf einen Scheiterhaufen stellen lassen, sich eingehüllt und daraufgelegt und so verbrennen lassen. Die andere Version läßt den Scheiterhaufen auf dem Dache einer eigens erbauten Holzhütte errichten und Kalanos wie einen Balken verbrennen[3]. Nun gab es noch eine

---

[1]) Strabo, Geographica XV 1 § 73 (III 1003 MEINEKE): „καὶ δὴ καὶ γελῶντα ἁλέσθαι γυμνὸν λίπ' ἀληλιμμένον ἐν περιζώματι ἐπὶ τὴν πυράν· ἐπιγεγράφθαι δὲ τῷ τάφῳ »Ζαρμανοχηγὰς Ἰνδὸς ἀπὸ Βαργόσης κατὰ τὰ πάτρια Ἰνδῶν ἔθη ἑαυτὸν ἀπαθανατίσας κεῖται«." — Auch Cassius Dio LIV 9 § 10 (II 451 Z. 15 ff.) sagt nur: „Εἷς δ' οὖν τῶν Ἰνδῶν Ζάρμαρος (der Name ist nicht einheitlich überliefert) ... πυρὶ ἑαυτὸν ζῶντα ἐξέδωκεν."

[2]) Strabo, Geographica XV 1 § 68 (III 999 MEINEKE).

[3]) Strabo, a. a. O. XV 1 § 68 (III 999 MEINEKE). Der ersten Version folgt Arrian, Anabasis VII, 3, 5. Danach war Kalanos krank, er wurde nach seinem Willen auf den Scheiterhaufen gelegt und verbrannte, ohne jedoch den Körper zu bewegen. Die einfachste und wie es scheint beste Überlieferung hat Diodor Siculus, Biblioth. hist. XVII 107: „Ὁ δὲ Κάλανος, ἀκολουθήσας τοῖς ἰδίοις δόγμασι, τεθαρρηκότως ἐπέστη τῇ πυρᾷ, καὶ μετὰ ταύτης καταφλεχθεὶς ἐτελεύτησε." Wie stark dieser Inder schon in vorchristlicher Zeit zum Schulbeispiel wurde, zeigt Cicero, De Divinatione I 23 § 47: *„Est profecto quiddam*

andere Form der Legende, die wir aber leider erst in der bunten Geschichte des Älian (um 170—235 n. Chr.) zu erfassen vermögen. Die Begebenheit spielt hier in Babylon. Kalanos, ein indischer Sophist, wollte sich von den Fesseln des Leibes befreien und Alexander d. Gr. und seinen Mazedoniern seine Willensstärke bekunden. Es wurde ein Scheiterhaufen aus den verschiedensten Holzsorten aufgeschichtet, Kalanos entkleidete sich, bestieg den Holzstoß „und stand mitten auf dem Scheiterhaufen, bekränzt mit Schilfrohrblättern. Die Sonne traf ihn mit ihrem Strahl, er bezeugte ihr seine Verehrung, und dies war für die Mazedonier das vereinbarte Zeichen, den Scheiterhaufen anzuzünden. Dies geschah, Kalanos aber stand, von der Flamme ringsum erfaßt, unerschüttert, und er wankte nicht, bis er aufgelöst wurde[1]". Kalanos erwartete also nach diesem Bericht den Aufgang der Sonne, um gegen Osten gekehrt zu ihr zu beten und dann zu sterben.

Von Wichtigkeit ist, daß hier genau das gleiche Benehmen eines Inders geschildert wird, das Lukian die neugierige Menge

---

etiam in barbaris gentibus praesentiens atque divinans, siquidem ad mortem proficiscens Calanus Indus, cum inscenderet in rogum ardentem, ‚O praeclarum discessum', inquit, ‚e vita, cum, ut Herculi contigit, mortali corpore cremato in lucem animus excesserit.' Cumque Alexander eum rogaret, si quid vellet, ut diceret. ‚Optime', inquit; ‚propediem te videbo'. Quod ita contigit; nam Babylone paucis post diebus Alexander est mortuus." Vgl. Cicero, De Divinatione I 30 § 65. — Besonders noch Cicero, Tusculanarum disputationum l. II 22 § 52: *„Calanus Indus, indoctus ac barbarus, in radicibus Caucasi natus, sua voluntate vivus combustus est. Nos, si pes condoluit, si dens [sed fac totum dolere corpus] ferre non possumus.*" Wie E. PREUSCHEN in seiner Abhandlung „Und ließe meinen Leib brennen" 1 Kor. 13, 3 [Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft 16 (1915) 131] angesichts der klaren Cicerostellen sagen kann: „als Beispiel begeisterter Todesfreudigkeit war er (Kalanos) kaum zu gebrauchen" ist mir unerklärlich. Der von Preuschen getadelte GOETHE hatte völlig aus der Antike gesprochen, wenn er in dem Epigramm „Die Lehrer" sagte:

„Als Diogenes still in seiner Tonne sich sonnte,
Und Calanus mit Lust stieg in das flammende Grab,
Welche herrliche Lehre dem raschen Sohn des Philippus,
Wäre der Herrscher der Welt nicht auch der Lehre zu groß."

[1]) Aelian, Ποικίλη ἱστορία 5, 6 S. 73 Z. 22—25 HERCHER: „. . . ἀνελθὼν ἐπὶ μέσης τῆς πυρᾶς ἔστη ἐστεφανωμένος καλάμου κόμῃ· καὶ ὁ μὲν ἥλιος αὐτὸν προσέβαλλεν, ὁ δὲ αὐτὸν προσεκύνει, καὶ τοῦτο ἦν τὸ σύνθημα ἐς τὸ ἐξάπτειν τὴν πυρὰν τοῖς Μακεδόσι."

in Olympia von Peregrinus erwarten läßt. Demnach hatte Lukian einen ähnlichen Bericht vor sich, wie er bei Älian wiedergegeben ist. Daß Älian eine ältere, bis jetzt allerdings noch nicht sicher benennbare Quelle benutzte, ist klar[1], wir dürfen vermuten, daß es die gleiche Quelle war, aus der auch Lukian schöpfte. Peregrinus sollte im Geiste Lukians als Kyniker einen indischen Aszeten nachahmen und natürlich auch indisches Gebetszeremoniell wiedergeben, als Zeugnis für die Gebetsrichtung des ehemaligen Christen kann die Stelle bei Lukian jedoch nicht angerufen werden.

Ein besonders klares und wertvolles Zeugnis der christlichen Gebets-Ostung bietet uns Tertullian für Nordafrika. In den beiden im Jahre 197 kurz nacheinander veröffentlichten Schriften zur Verteidigung des Christentums kommt er auf den Gegenstand zu sprechen. Der Text aus der ersten Schrift *Ad nationes* wurde bereits angeführt[2]. Der Text aus dem *Apologeticum*, etwas mehr gefeilt und deutliche Anlehnungen an antike Literaturformen verratend, lautet also[3]: „Mit etwas mehr Menschlichkeit und Wahrscheinlichkeit halten andere die Sonne für unseren Gott. Vielleicht werden wir gar noch zu den Persern gezählt werden, wenn wir auch nicht eine auf Leinwand gezeichnete Sonne verehren, da wir sie ja selbst überall (gegenwärtig) haben[4]

---

[1]) Vgl. W. v. CHRIST—W. SCHMID, Geschichte der griechischen Literatur II 2[5] (München 1913) 624.

[2]) Siehe oben S. 20 f.

[3]) Tertullian, Apologeticum 16, 9—11 S. 57 RAUSCHEN[2]: *„Alii plane humanius et verisimilius solem credunt deum nostrum. Ad Persas, si forte, deputabimur, licet solem non in linteo depictum adoremus, habentes ipsum ubique in suo clypeo. Denique inde suspicio, quod innotuerit, nos ad orientis regionem precari. Sed et plerique vestrum adfectatione aliquando et caelestia adorandi ad solis ortum labia vibratis. Aeque si diem solis laetitiae indulgemus, alia longe ratione quam religione solis, secundo loco ab eis sumus, qui diem Saturni otio et victui decernunt, exorbitantes et ipsi a Judaico more, quem ignorant.“*

[4]) Tertullian ist in seinem apologetischen Spott noch lange nicht genügend auf seine antiken Unterlagen untersucht. Die obige Bemerkung verrät deutliche Anlehnung an den heidnischen Spötter Lukian von Samosata, der über die Götterbilder im Tempel von Hierapolis sprechend in der Schrift Περὶ τῆς Συρίης θεοῦ 34 auch diese Bemerkung mit einfließen läßt: „Ἐν αὐτῷ δὲ τῷ νηῷ ἑσιόντων ἐν ἀριστερῇ κέεται πρῶτα μὲν θρόνος Ἡελίου, αὐτοῦ δὲ ἕδος οὐκ ἔνι· μούνου δὲ Ἡελίου καὶ Σεληναίης

in ihrer schildförmigen Scheibe[1]. (Es ist leicht erkennbar), woher diese Vermutung stammt. Es ist nämlich bekannt geworden, daß wir nach der Gegend der aufgehenden Sonne hin beten. Aber auch ihr bewegt zum großen Teil beim Aufgang der Sonne euere Lippen, und zwar im Bestreben, einmal auch die himmlischen Dinge anzubeten. Wenn wir ferner den Tag der Sonne der Freude widmen — allerdings aus einem ganz anderen Grunde als aus religiöser Verehrung der Sonne —, so sind wir ja nur denen beizureihen, die den Tag des Saturnus für Müßiggang und Schmauserei bestimmen, wobei sie selbst wieder vom jüdischen Brauch abweichen, den sie nicht (recht) kennen." Die Sonntagsfeier, wahrscheinlich schon damals mit einer im bürgerlichen Verkehr auffälligen Arbeitsruhe verbunden und durch den Ausdruck festlicher Freude in Kleidung und im besseren häuslichen Mahl gekennzeichnet, sowie das Gebet nach der Gegend der aufgehenden Sonne zu haben nach Tertullian die Heiden auf den Wahn gebracht, daß die Christen Sonnenanbeter seien. Tertullian unterscheidet hier nicht zwischen liturgischem Gebet des allgemeinen Gottesdienstes und häuslicher Andacht. Die Christen kehrten sich eben in beiden Fällen nach Osten. Die Selbstverständlichkeit, mit der Tertullian die christliche Gebetssitte als Unterlage einer heidnischen Mutmaßung aufführt, zeigt besser als viele Worte, wie festgewurzelt die Gebets-Ostung in den christlichen Gemeinden des zweiten Jahrhunderts war. Über die christliche Begründung der Gebetsrichtung nach Osten

---

ξόανα οὐ δεικνύουσιν. Ὅτευ δὲ εἵνεκα ὧδε νομίζουσιν, ἐγὼ καὶ τόδε ἔμαθον. Λέγουσι τοῖσι μὲν ἄλλοισι θεοῖσιν ὅσιον ἔμμεναι ξόανα ποιέεσθαι, οὐ γὰρ ἐμφανέα πάντεσι τὰ εἴδεα· Ἥλιος δὲ καὶ Σεληναίη πάμπαν ἐναργέες καὶ σφέας πάντες ὁρέουσι. Κοίη ὦν αἰτίη ξοανουργίης τοῖσιν ἐν τῷ ἠέρι φαινομένοισι;" Sonne und Mond sind ja am Himmel allen sichtbar, sie brauchen also kein irdisches Götterbild. Genau dies wiederholt Tertullian. Er verstärkt den Spott noch mit dem Hinweis auf die Sonnen-Fahnen der Perser.

[1]) Die Übersetzung des *in suo clypeo* scheint mir kaum anders möglich. Man braucht sich nur der antiken Sonnendarstellungen zu erinnern, die dem makedonischen Rundschild nachgebildet sind. Zudem haben wir ja das ausdrückliche Zeugnis dieser bildhaften Auffassung bei Ovid, Metamorphosen XV 192:

Ipse dei clipeus terra cum tollitur ima
Mane rubet ...

spricht sich Tertullian nicht aus. An einer anderen Stelle nennt er einmal den Sonnenaufgang das Sinnbild Christi[1], aber wir wissen nicht, ob und wie er diesen Gedanken für die Gebets-Ostung fruchtbar gemacht hat.

Gleichzeitig mit Tertullian berichtet auch Klemens von Alexandrien über die christliche Gebetsrichtung nach Osten für die Gegend von Unterägypten. Zwei Texte kommen für uns in Betracht, die beide in ihrer Art kennzeichnend sind für die Art der Alexandrinischen Schule, indem sie uns sowohl die allegorische Betrachtungsweise als auch die Auseinandersetzung mit der griechischen Kultur vor Augen führen. Der ältere Text steht in dem bald nach 195 geschriebenen Pädagog. Nachdem Klemens von der Sünderin gesprochen, die die Füße des Herrn salbte, fährt er fort: „Und wenn ich nicht zu plump (in meiner Deutung) erscheine, so sind die gesalbten Füße des Herrn die Apostel, die nach der Prophezie Teil bekommen haben an dem Wohlgeruch der Salbe des Heiligen Geistes. Da die Apostel den Erdkreis durchwandert und das Evangelium verkündet haben, so kann man sie allegorisch benennen als Füße des Herrn, von denen der Geist auch durch den Psalmisten prophetisch spricht: »Lasset uns anbeten nach dem Orte hin, wo seine Füße standen« (Ps. 131 [132], 7), d. h. wo zuerst seine Füße standen, die Apostel, durch die er verkündigt bis an die Enden der Erde gelangte[2].“ Die Einleitung des Klemens εἰ μὴ φορτικὸς εἶναι δοκῶ ist für die Liturgiegeschichte recht wertvoll. Sie sagt uns, daß diese Erklärung des Klemens ein recht persönlicher Einfall von ihm war. Die Linie Alexandrien—Jerusalem weicht von der genauen Ostlinie nur etwa 7 bis 8 Grade nach Nordosten ab. In Alexandrien lag also für den betenden Christen Jerusalem und Palästina, der erste Wirkungskreis der Jünger Jesu, östlich. So konnte Klemens auch einmal auf den Einfall kommen, diese Tatsache in die Begründung der christlichen Gebetsrichtung mit einzubeziehen. Seine Einleitung läßt aber erkennen, daß die gewöhnlichere Begründung eine andere war. Wenn man den von Klemens herangezogenen Psalmtext

---

[1]) Tertullian, Adversus Valentinianos 3 (CSEL 47, 179 Z. 16 KROYMANN): *„Amat figura spiritus sancti orientem, Christi figuram.“*

[2]) Klemens von Alexandrien, Paedagog II 8 § 61, 3—62, 1 (GCS: Clem. I 194 Z. 13—20 STÄHLIN).

wirklich in der Katechetenschule von Alexandrien verwertet hat, dann mochte es geschehen in der Form des Pseudo-Athanasius, der zu seiner 37. Frage also ausführt: „Den Juden nun sagen wir, daß wir Gläubige deswegen nach Osten beten, weil der Heilige Geist uns dies zum Gesetz gemacht hat durch den Propheten David, der gesagt hat: »Laßt uns anbeten nach dem Orte hin, wo standen die Füße des Herrn« (Ps. 131 [132], 7). Und wenn der Jude weiter fragt, wo denn die Füße des Herrn standen, so belehrt sie der Prophet Zacharias mit den Worten: »Und es werden stehen die Füße des Herrn auf dem Ölberge gegenüber Jerusalem von Osten her« (Zach. 14, 4)[1]."

In einem anderen Gedankengang bewegt sich ein zweiter, späterer Text der Stromata, in dem Klemens mit klaren Worten die Gebets-Ostung bezeugt: „Da der Sonnenaufgang das Bild des Geburtstages[2] ist, und von dort zuerst das Licht aus der Finsternis aufleuchtend zunimmt, aber auch denen, die in Un-

---

[1]) [Athanasius], Quaestiones ad Antiochum ducem, quaestio 37 (Migne PG 28, 617).

[2]) Der griechische Text hat γενεθλίου ἡμέρας εἰκών. Da γενέθλιος ἡμέρα sonst geläufige Bezeichnung für „Geburtstag" ist, werden wir das Wort auch hier so zu übersetzen haben. Zum Belege verwies mich Herr Geheimrat O. STÄHLIN auf ein Bruchstück aus Plutarchs Schrift Περὶ τῶν ἐν Πλαταιαῖς Δαιδάλων, das uns bei Eusebius, Praeparatio evangelica III, 1, 5 aufbewahrt ist. Hier heißt es: Γάμου μὲν γὰρ τέλος γένεσίς ἐστι, γένεσις δὲ ἡ εἰς ἥλιον καὶ φῶς ἐκ σκότους πορεία. καὶ καλῶς ἔφη ὁ ποιητής·

Αὐτὰρ ἐπειδὴ τόν γε μογοστόκος Εἰλήθυια
Ἐξάγαγε πρὸς φῶσδε καὶ ἠελίου ἴδεν αὐγάς.

. . . τέλος δὲ τῆς γενέσεως ἐποίησεν ἥλιον ἰδεῖν.

In der ersten Auflage S. 105 und S. 298 A. 5 hegte ich gegen die Übersetzung „Geburtstag" Bedenken. Was mich veranlaßte, war die Mißachtung des Geburtstages im Kreise der Alexandriner Philo und des von ihm abhängigen Origenes, die beide an die Texte Job 14, 4. 5 und Jeremias 20, 14 anschlossen. Philo, De vita Mosis II § 147 (IV, 234 Z. 17 f. COHN) meint: ὅτι παντὶ γενητῷ, κἂν σπουδαῖον ᾖ, παρόσον ἦλθεν εἰς γένεσιν, συμφυὲς τὸ ἁμαρτάνειν ἐστίν . . . Diese Annahme, daß jedem schon mit der Geburt das Sündigen angeboren sei, war Anlaß, auch den Geburtstag zu verachten. So sagt Philo, De ebrietate § 208. 209 (II, 210 Z. 18 f. WENDLAND) zum Geburtstage Pharaos: τοῦ γὰρ φιλοπαθοῦς ἴδιον λαμπρὰ τὰ γενητὰ καὶ φθαρτὰ (ἀφθάρτων W.) ἡγεῖσθαι. Philo (nicht Pantänus, wie HARNACK meint) ist der Gewährsmann, dem Origenes die gleiche Beurteilung des Geburtstages

wissenheit herumtaumeln, der Tag der Wahrheitserkenntnis, wie die Sonne aufging, so (verrichten wir) nach dem Morgenaufgang (unsere) Gebete. Deshalb schauten ja auch die ältesten Tempel nach Westen, damit die vor den Götterbildern Stehenden ge-

---

entnommen hat. Die einschlägigen Stellen hat A. HARNACK, Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes I. Teil = TU 42, 3 (1918) 24. 60 und II. Teil = TU 42, 4 (1919) 21 zusammengestellt. Die Stellen sind: Selecta in Genesin 40, 20 (VIII, 85 LOMMATZSCH); In Leviticum Homilia VIII, 3 (VI, 396 Z. 24—397 Z. 4 BAEHRENS): *soli peccatores super huiusmodi nativitate laetantur. Invenimus etenim in veteri quidem testamento Pharaonem, regem Aegypti, diem natalis sui cum festivitate celebrantem, in novo vero testamento Herodem ... Sancti vero non solum non agunt festivitatem in die natalis sui, sed in Spiritu sancto repleti exsecrantur hunc diem.* Folgt Hinweis auf Jeremias 20, 14: *maledictus dies, in quo natus sum;* ferner auf Job 3, 1—8; 14, 4. 5 und Ps. 50 (51), 7. — In Leviticum Homilia XII, 4 (VI, 460 Z. 11—20 BAEHRENS): *Omnis, qui ingreditur hunc mundum, in quadam contaminatione effici dicitur. Propter quod et scriptura dicit: „nemo mundus a sorde, nec si unius diei fuerit vita eius“* (Job 14, 4. 5) *. . . solus vero Jesus Dominus meus in hanc generationem mundus ingressus est . .* Ferner Comment. in evang. Matth. Tom. X, 22 (III, 59 LOMMATZSCH). Diese Stellung zum Geburtstage dürfen wir aber nicht ohne weiteres auf Klemens übertragen. Denn Klemens ist Optimist. Für ihn soll das ganze christliche Leben ein heiliger Festtag sein. Stromateis VII, 7 § 48, 3 (III, 37 Z. 2 f. STÄHLIN): ἅπας δὲ ὁ βίος αὐτοῦ πανηγυρὶς ἁγία. Das Problem Geburt und Sünde erscheint für Klemens in einem ganz anderen Lichte als bei Philo und Origenes. Schreibt er doch Stromateis III, 16 § 100, 5 (II, 242 Z. 12—14 STÄHLIN): Nach Anführung von Jeremias 20, 14 und Job 14, 4. 5: λεγέτωσαν (die Häretiker) ἡμῖν ποῦ ἐπόρνευσεν τὸ γεννηθὲν παιδίον, ἢ πῶς ὑπὸ τὴν τοῦ Ἀδὰμ ὑποπέπτωκεν ἀρὰν τὸ μηθὲν ἐνεργῆσαν. Vgl. hiezu besonders TH. RÜTHER, Die Lehre von der Erbsünde bei Clemens von Alexandrien = Freiburger Theologische Studien 28 (Freiburg i. B. 1922) 73 f. Diese Stellung des Klemens läßt mir in der obigen Stelle auch von der Theologie des Schriftstellers aus die Übersetzung „Geburtstag“ als die einzig mögliche erscheinen. Zwar hat die Mißachtung des Geburtstages in christlichen Kreisen sogar dazu geführt, den alljährlich wiederkehrenden Totengedächtnistag vom Geburtstag auf den Todestag zu verlegen. Vgl. F. J. DÖLGER, ΙΧΘΥΣ II, 564 A. 1 und 3. Aber wir haben bald den Versuch, den Geburtstag in mystischer Weise auch in das Totenritual (wenigstens der Martyrer) wieder einzuschalten, mit dem Gedanken, daß der Tag des Martyriums der Geburtstag für den Himmel sei. Vgl. Martyrium Polycarpi XVIII, 3 (PA I², 337 FUNK), wo es heißt ἐπιτελεῖν τοῦ μαρτυρίου αὐτοῦ ἡμέραν γενέθλιον. Man möchte hier zwar eine Abschleifung von „Geburtstag“ zu „Totengedächtnistag“ im Sinne von „Totengeburtstag“

mahnt würden, sich nach Osten zu wenden[1]." Der letzte Satz ist eine antik-heidnische Liturgieerklärung, die ihre Gebets-Ostung sogar mit der Tempelanlage einer früheren Zeit zu stützen suchte, indem sie eine Art Traditionsbeweis aus der monumentalen Theologie erstrebte. Aus den Theologenkreisen ging diese Deutung auch in die Bauregeln der Architektur über. Als Prunkstück der Architektenweisheit können wir sie denn bereits zweihundert Jahre vor Klemens belegen. Vitruv schrieb in den Jahren 25—23 v. Chr. in seiner Schrift »Über die Architektur«: „Die Himmelsrichtung aber, nach der die Tempel der

---

annehmen. Aber der Brief des Ignatius von Antiochien an die Römer XI, 2 (PA I², 260 FUNK) faßt den Tod des Martyrers als Erhalten reinen Lichtes, was im Zusammenhang als ein echtes Menschwerden, also als eine neue Geburt gefaßt wird. Noch schöner kommt dieser Gedanke zum Ausdruck Ad Rom. II, 2 (I², 254 FUNK), wo der irdische Tod als ein Sonnenuntergang und das Auftauchen zum jenseitigen Leben unter dem Bilde des Sonnenaufgangs verstanden wird. Wir finden uns hier in einer Symbolik, die auch Origenes, wahrscheinlich nach älteren Vorbildern, vorträgt, wenn er die ewige Seligkeit als Tagesbeginn, als „Morgen" bezeichnet. Vgl. Origenes, In Genesin Homilia X, 3 (VI, 97 Z. 15 f. BAEHRENS): *Laetaberis enim mane, id est in saeculo futuro* . . . Vgl. Johanneskommentar X, 18 § 108 S. 189 Z. 15 f. PREUSCHEN: ἕως γὰρ τῆς ἀνατολῆς τῆς ἡμέρας τῶν μετὰ τὸν βίον τοῦτον . . . Von solcher Vorstellung aus möchte ich auch das Martyrergedächtnis der Smyrnäer als die Feier des Martyrer-„Geburtstages" im übertragenen Sinne als Geburtstag für den Himmel fassen. Haben wir nun bei Ignatius bereits im Anfang des zweiten Jahrhunderts den Sonnenaufgang als ein Sinnbild des Geburtstages für den Himmel, so setzt dies natürlich die Gleichung γενεθλίου ἡμέρας εἰκὼν ἡ ἀνατολή im profanen Sprachgebrauch des christlichen Bischofs voraus. Klemens von Alexandrien steht also selbst in der christlichen Literatur der Frühzeit mit seiner bildlichen Redeweise nicht mehr vereinzelt. Wenn ich früher für die Klemensstelle hinwies auf den von Klemens zitierten Gnostiker Epiphanes, der die aufgehende Sonne nennt τὸν τῆς ἡμέρας αἴτιον καὶ πατέρα τοῦ φωτὸς ἥλιον = Stromateis III, 2 § 6, 1 (II, 198 Z. 4 STÄHLIN), so wirft diese Stelle als eine Alltagsformel zur Erklärung des Klemenstextes nichts mehr ab.

[1]) Klemens von Alexandrien, Stromata VII 7 § 43, 6. 7 (GCS: Clem. III 32 f. STÄHLIN): „Ἐπεὶ δὲ γενεθλίου ἡμέρας εἰκὼν ἡ ἀνατολή κἀκεῖθεν τὸ φῶς αὔξεται »ἐκ σκότους λάμψαν« τὸ πρῶτον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἐν ἀγνοίᾳ κυλινδουμένοις ἀνέτειλεν γνώσεως ἀληθείας ἡμέρα κατὰ λόγον τοῦ ἡλίου, πρὸς τὴν ἑωθινὴν ἀνατολὴν αἱ εὐχαί. Ὅθεν καὶ τὰ παλαίτατα τῶν ἱερῶν πρὸς δύσιν ἔβλεπεν, ἵνα οἱ ἀπαντιπρόσωπον τῶν ἀγαλμάτων ἱστάμενοι πρὸς ἀνατολὴν τρέπεσθαι διδάσκωνται."

unsterblichen Götter schauen sollen, soll so festgestellt werden, daß, wenn kein Grund dagegen spricht und die freie Möglichkeit gegeben ist, der Tempel und das in der Cella aufzustellende (Götter-)Bild nach der Abendseite des Himmels schaue. (Damit ist beabsichtigt), daß diejenigen, die zum Opfer oder zu einer heiligen Handlung an den Altar herantreten, nach der Seite des östlichen Himmels und zugleich nach dem Götterbild im Tempel hinsehen. So würden diejenigen, die (dort) ein Gelübde machen, nach dem Tempel und dem östlichen Himmel hinblicken und zugleich würde der Eindruck erweckt, als ob die Götterbilder, Erhörung gewährend, auf Beter und Opferer herniederschauen, deshalb erscheint es notwendig zu sein, daß alle Altäre der Götter nach Osten schauen[1]." Der Text setzt die antike Gebets-Ostung als etwas Selbstverständliches voraus — und zwar für die griechische Kultur, denn wie anerkannt ist, hat Vitruv ein griechisches Handbuch benützt. Leider ist uns diese Quelle nicht mehr bekannt: sie wird die gleiche gewesen sein, aus der Klemens sein Wissen schöpfte. Klemens spricht am Schlusse von einer antik heidnischen Gebets-Ostung. Der so stark in antike Kultur und Literatur eingetauchte Klemens stellt diese unbekümmert neben die christliche und führt den antiken Brauch geradezu als Bestätigung für das Recht des christlichen auf.

Klemens deutet nur leise an, aus welchen Schrifttexten er die Gedanken zur Begründung der Gebets-Ostung entnommen hat. Wie Stählin angemerkt hat, ist „τὸ φῶς ἐκ σκότους λάμψαν" Anlehnung an II Kor. 4, 6. Dort heißt es: „Denn Gott, der gesagt hat: »Aus der Finsternis soll Licht aufleuchten«, ist aufgestrahlt in unseren Herzen, um aufleuchten zu lassen die Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes auf dem Antlitz Jesu." Bei

---

[1]) Vitruv, De architectura l. IV, 5 S. 87 KROHN: *„Regiones autem, quas debent spectare aedes sacrae deorum inmortalium, sic erunt constituendae, uti, si nulla ratio impedierit liberaque fuerit potestas, aedis signumque, quod erit in cella conlocatum, spectet ad vespertinam caeli regionem, uti, qui adierint ad aram immolantes aut sacrificia facientes, spectent ad partem caeli orientis et simulacrum, quod erit in aede, et ita vota suscipientes contueantur aedem et orientem caelum ipsaque simulacra videantur exaudientia contueri supplicantes et sacrificantes, quod aras omnes deorum necesse esse videatur ad orientem spectare."*

dem Apostel zielten die Worte auf die Erkenntnis von „Christus Jesus dem Herrn" und seiner Herrlichkeit, der leuchtenden δόξα. Der Text lenkte Klemens sofort auf die bei Matthäus 4, 16 herangezogenen Worte des Propheten Isaias (9, 2): „Das Volk, das in Finsternis saß, sah ein großes Licht und denen, die im Lande und Schatten des Todes saßen, strahlte ein Licht auf." In Anlehnung daran schrieb Klemens, daß denen, die in Unwissenheit herumtaumelten, der Tag der Wahrheitserkenntnis wie eine Sonne aufging.

Nach der neuen Übersetzung der Stromateis-Stelle hat Klemens die christliche Gebetsostung viel tiefer und feiner gedeutet als im Texte des Pädagog. Hier greift er zur Symbolik, die ihm durch die Naturerscheinung des Sonnenaufgangs und seine antike sinnbildliche Auswertung nahegelegt wurde: Der Sonnenaufgang (ἀνατολή ist genauer als unser „Osten") ist Sinnbild des Geburtstages, d. i. des entstehenden Lebens. Im Osten taucht zuerst das Licht aus der Finsternis auf. Nun ist auch denen, die in der Finsternis der Unwissenheit waren (den Christen), der Tag der Wahrheitserkenntnis wie eine Sonne aufgegangen, die Christen sind dadurch wie neugeboren vom Tod zum Leben gekommen. Dabei spielt die antike Gleichung „belehrt werden" = „erleuchtet werden" mit hinein. Wie zur Bekräftigung fügt Klemens dann noch die antike Liturgieerklärung der Gebets-Ostung und der Tempel-Ostung bei und verweist auf die Lage der ältesten, leider nicht näher bezeichneten Tempel, die mit ihrem nach Westen gerichteten Eingang und nach Westen schauenden Götterbild die Besucher veranlassen, nach Osten zu beten. Man wundert sich eigentlich, daß Klemens aus dem allegorischen Schulbetrieb von Alexandrien nicht noch mehr für seinen Gegenstand herausgeholt hat. Besonders die Stelle II Kor. 4, 6 hätte ihm die ihm geläufige Symbolik Christus = Sonne nahelegen müssen. Er spricht ja sonst nicht nur von „der Sonne der Gerechtigkeit"[1] und in Anlehnung an antike Sonnensymbolik vom λόγος παντεπόπτης[2], er bezeichnet auch Christus als „Sonne der Auferstehung"[3] und nennt den

[1]) Vgl. DÖLGER, Die Sonne der Gerechtigkeit: LF 2 (Münster 1918) 108.

[2]) DÖLGER a. a. O. 107.

[3]) Klemens von Alexandrien, Protreptikos VIII 84, 2 (GCS: Clem. I 63 STÄHLIN).

Logos „die Sonne der Seele", die in der Tiefe des Geistes aufgeht und das Auge der Seele erleuchtet[1], heller als das Licht der Mysterien, glänzender als die Sonne leuchtet ihm Christus[2]. Es sind das Gedanken, die zwar bei der Gebets-Ostung von Klemens nicht ausdrücklich dargelegt wurden, sie waren aber mitgedacht, denn nur so wird das Wort vom Tag der Wahrheitserkenntnis, der wie eine Sonne aufging, völlig verständlich.

Mit der Begründung der Gebets-Ostung durch Psalm 131 (132), 7 in der ihm eigentümlichen Auslegung hat Klemens keine Gefolgschaft gefunden, wohl aber mit der Ausführung in der Stromateis-Stelle. Origenes hat hier seinen Lehrer überboten.

§ 8.

„Oriens ex alto."

Christus im Bilde der Morgensonne.

Es war uns aufgefallen, daß Klemens von Alexandrien als Vertreter der symbolfreudigen alexandrinischen Katechetenschule für die christliche Gebetsrichtung nach Osten nicht auch die sinnbildliche Erfassung Jesu als der Sonne herangezogen hat. Dies ist um so merkwürdiger, als des Klemens Schüler, Origenes, diesen Gedanken so stark betont, noch mehr aber, weil gerade in Alexandrien schon in hellenistisch-jüdischer Zeit der Logos unter dem Bilde des Sonnenaufgangs betrachtet wurde. Die

---

[1]) Klemens von Alexandrien, Protreptikos VI § 68, 4 (GCS: Clem. I 52 Z. 10—16 STÄHLIN): „πεπλανῆσθαι γοῦν ὁ Μένανδρός μοι δοκεῖ, ἔνθα φησίν·

ἥλιε, σέ γὰρ δεῖ προσκυνεῖν πρῶτον θεῶν,
δι' ὃν θεωρεῖν ἔστι τοὺς ἄλλους θεούς·

οὐδὲ γὰρ ἥλιος ἐπιδείξει ποτ' ἂν τὸν θεὸν τὸν ἀληθῆ, ὁ δὲ λόγος ὁ ὑγιής, ὅς ἐστιν ἥλιος ψυχῆς, δι' οὗ μόνου ἔνδον ἀνατείλαντος ἐν τῷ βάθει τοῦ νοῦ αὐτῆς καταυγάζεται τὸ ὄμμα . . ." Vgl. noch Protreptikos X § 110, 3 (I 78 Z. 18—20 STÄHLIN): . . . τάχιστα δὲ εἰς πάντας ἀνθρώπους διαδοθεὶς θᾶττον ἡλίου ἐξ αὐτῆς ἀνατείλας τῆς πατρικῆς βουλήσεως, ῥᾳστα ἡμῖν ἐπέλαμψεν τὸν θεόν . . .

[2]) Klemens von Alexandrien, Protreptikos XII § 119, 3 (I 84 Z. 20 STÄHLIN).

auch in christliche Zeit hinein lebendig gebliebene hellenistisch-jüdische Exegese darf auch bei der Liturgieerklärung nicht übersehen werden. Auf ein ganz besonders deutliches Beispiel möchte ich hier aufmerksam machen. Philo von Alexandrien bespricht in seinem Buche „Über die Sprachenverwirrung" den Text Gen. 11, 2, was ihn zu folgender Ausführung veranlaßt[1]: „Von denen, die sich zum Bösen verschworen hatten, heißt es, »daß sie von Osten aufbrachen, eine Ebene im Lande Senaar fanden und sich dort niederließen« (Gen. 11, 2). Ganz naturgemäß: denn zweifach ist die Art des Aufgangs für die Seele. Der eine Aufgang ist gut, der andere schlecht; gut, wenn nach Art der Sonnenstrahlen der Lichtglanz der Tugenden aufgeht, schlecht, wenn die Tugenden verdunkelt wurden und die Bosheiten aufgehen. Für den ersten Fall dieses Beispiel: »Und es pflanzte Gott einen Garten in Edem nach Sonnenaufgang zu« (Gen. 2, 8), nicht einen Garten von irdischen Pflanzen, sondern von himmlischen Tugenden, die der Gärtner als unauslöschlich, für immer geschaffen, aus seinem unkörperlichen Licht aufstrahlen ließ[2]. Hörte ich doch, daß auch einer der Genossen des Moses dieses Wort sprach: »Sieh ein Mensch, dessen Name Sonnenaufgang« (Zach. 6, 12). Ein fremdartiger Name, wenn du meinst, ein Mensch aus Leib und Seele bestehend werde so genannt. Wenn du aber jenen körperlosen darunter verstehst, der eins ist mit dem göttlichen Bilde, so wirst du zugeben, daß die Bezeichnung »Aufgang« als durchaus treffender Name ihm beigelegt wurde. Diesen ließ nämlich der Vater des Alls aufgehen als den ältesten Sohn, den er andererseits den Erstgeborenen nannte; der Erzeugte folgte den Wegen des Vaters, und auf dessen urbildhafte Beispiele schauend, ließ

---

[1]) Philo von Alexandrien, De confusione linguarum 14 §§ 60—69 (II 241 Z. 5—242 Z. 22 WENDLAND).

[2]) Zu dieser Deutung vgl. Philo, Legum allegoria I §§ 45. 46 (I 72 Z. 12—20 COHN): „παράδεισος μὲν δὴ τροπικῶς εἴρηται ἡ ἀρετή, τόπος δὲ οἰκεῖος τῷ παραδείσῳ Ἐδέμ, τοῦτο δέ ἐστι τρυφή· ἀρετῇ δὲ ἁρμόττον εἰρήνη καὶ εὐπάθεια καὶ χαρά, ἐν οἷς τὸ τρυφᾶν ὡς ἀληθῶς ἐστι· καὶ μὴν κατὰ ἀνατολὰς ἐστιν ἡ φυτουργία τοῦ παραδείσου· οὐ γὰρ δύεται καὶ σβέννυται, ἀλλ' ἀεὶ πέφυκεν ἀνατέλλειν ὁ ὀρθὸς λόγος, καὶ ὥσπερ, οἶμαι, ἀνατείλας ἥλιος τὸν ζόφον τοῦ ἀέρος φωτὸς ἐνέπλησεν, οὕτως καὶ ἀρετὴ ἀνατείλασα ἐν ψυχῇ τὴν ἀχλὺν αὐτῆς ἐναυγάζει καὶ τὸν πολὺν σκότον σκεδάννυσι."

er die Bilder Gestalt gewinnen[1]. Ein Beispiel tür das Bild des schlechteren Aufgangs ist der Bericht von dem, der schmähen sollte über den, der von Gott gepriesen wurde. Der Herbeigeführte wohnte an einem Osten, der zwar gleichgenannt ist mit dem früheren, aber ihm widerstreitet: »Aus Mesopotamien«, sagt er nämlich, »ließ mich Balak rufen, aus den Bergen im Osten, indem er sprach: Hierher komme und verfluche den, den Gott nicht verflucht« (Num. 23, 7. 8). Balak wird erklärt mit »ohne Vernunft«, und zwar ganz treffend. Wie, ist es denn nicht eine schreckliche Unvernunft, zu hoffen, das Seiende täuschen und seine unabänderliche Ansicht mit einem Gaukelspiel von Menschen ändern zu können? Deshalb wohnt er auch in Mesopotamien, indem sein Denken, wie in der tiefsten[2] Tiefe des Stromes versenkt, nicht emporzutauchen vermag. Dieser Zustand ist der Aufgang der Unvernunft und der Untergang der gesunden Vernunft. Von denen, die eine nicht zusammenstimmende Symphonie zusammenfügen wollen, heißt es, daß sie vom Osten aufbrechen. Aber von welchem Osten, von dem der Tugend oder der Bosheit? Aber wenn vom Osten der Tugend, so ist das eine volle Trennung, wenn vom Osten der Bosheit, so ist das eine einheitliche Bewegung, wie bei den Händen, die nicht eigentlich durch Lostrennung, sondern in einer gewissen Übereinstimmung mit dem ganzen Körper mitbewegt werden. Anfang und Ausgangspunkt zu den widernatürlichen Handlungen ist für den Bösen das Land der Bosheit. Die aber von der Tugend fortzogen und als Mittel zu ihrem Auszug die Torheit gebrauchten, die haben als geeignetsten Ort, den sie bewohnen, einen Platz gefunden, der in der Sprache der Hebräer Senaar,

---

[1]) Der Text von ἤκουσα—εἴδη wird von Eusebius, Praeparatio evang. XI 15 angeführt mit dem Beisatz: „ταῦτά μοι ἀπὸ τοῦ Ἑβραίου Φίλωνος ἐνταῦθα κείσθω ληφθέντα ἐκ συγγράμματος ᾧ τέθειται ἐπιγραφή· περὶ τοῦ τὸ χεῖρον τῷ κρείττονι φιλεῖν ἐπιτίθεσθαι.“ In „Sonne der Gerechtigkeit“: LF 2 (Münster 1918) 100 A. 5 habe ich den Eusebiustext zitiert, ohne jedoch die Stelle bei Philo nachweisen zu können. Durch Karte vom 22. 2. 20 und Brief vom 28. 2. 20 machte mich Herr Pfarrer Dr. H. DÖRGENS freundlich aufmerksam, daß Eusebius sich im Buchtitel geirrt hat; den richtigen Fundort fügte er bei, so daß ich nunmehr den wertvollen Text im Zusammenhang zu bieten vermag.

[2]) Das Griechische hat ἐν μεσαιτάτῳ ποταμοῦ βυθῷ, das als Wortspiel zu Μεσοποταμία gedacht ist.

in der der Griechen »Herausstoßen« genannt wird. Zerrissen, verwirrt, erschüttert wird das gesamte Leben der Bösen, stets in Unordnung und Durcheinander und ohne irgendeine Spur des wahren Guten in sich zu bewahren. Wie nämlich bei dem Erschütterten, das nicht mehr durch eine Einheit zusammengehalten wird, alles auseinanderfällt, so scheint mir auch die mit der Bosheit vereinte Seele erschüttert zu werden. Sie wirft jede Idee der Tugend von sich, so daß auch kein Schatten und kein Bild von ihr mehr in die Erscheinung tritt."

Wenn Philo auch von einem Aufgang der Bosheit spricht, so ist dies eine gesuchte allegorische Spielerei. Im Hintergrund der ganzen Ausführung leuchtet die antike Auffassung durch, daß der Sonnenaufgang das selbstverständliche Sinnbild des Guten ist. Vielleicht waren unserem Schriftsteller noch andere Ausführungen zur Hand, die aus dem Vorstellungskreis des Morgenlandes den Sonnenaufgang als das große Glückssinnbild werteten. Man beachte z. B. das babylonische Königsorakel aus der Zeit Asarhaddons, in dem die beglückende Erscheinung des Königs in die Worte gefaßt wird[1]:

„(Aus dem Hause) heraus wird er aufleuchten,
(Aus dem) Hause heraus wird er groß werden,
Ein König, der seinesgleichen nicht hat.
Wie S o n n e n a u f g a n g wird er aufleuchten."

Wenn Philo in seinem Text sagt, für einen Menschen sei die Bezeichnung „Sonnenaufgang" ein fremdartiger Name, so ist eben zu beachten, daß der Herrscher im Orient leicht über Menschenmaß hinausgehoben wurde. Philo selbst lenkt in seiner Ausführung die Aufmerksamkeit in das göttliche Gebiet hinüber. Vor seinem Geiste steht das göttliche Bild, also das beste Abbild der göttlichen Güte, der Logos, der im höchsten Sinne als der Sonnenaufgang (ἀνατολή) bezeichnet wird. „Hinter Philo steht die Tradition eines Schulbetriebes; was er vielfach weitergibt, sind teils mündliche Überlieferungen, teils schriftliche Aufzeichnungen aus der Schule[2]." Es ist nicht unmöglich,

---

[1]) Vgl. L. DÜRR, Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung. Ein Beitrag zur Theologie des Alten Testamentes (Berlin 1925) 109.

[2]) W. BOUSSET, Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenaeus (Göttingen 1915) 44. 23.

daß dies Urteil Boussets auch in der angeführten Deutung der ἀνατολή in Zach. 6, 12 auf den Logos seine Gültigkeit hat, doch können wir bei dem Fehlen entsprechender Literatur einen Beweis dafür nicht erbringen.

Die starke Hervorhebung, daß der Name „Sonnenaufgang" nicht auf einen Menschen aus Leib und Seele passe, sondern nur den körperlosen Logos, den Erstgeborenen des Vaters bedeuten könne, ist uns für das hellenistische Judentum des ersten christlichen Jahrhunderts von besonderem Wert. Man kann sich denken, daß die Christen in ihren messianischen Kontroversen mit den Juden eine solche Deutung mit Freuden aufgriffen und für Christus in Anspruch nahmen. Der Dialog des Apologeten Justin mit dem Juden Tryphon ist besonders kennzeichnend dafür. Nicht weniger als viermal wird in dem Redestreit der Name Ἀνατολή auf Christus bezogen[1]. Dabei wirkte noch ein Psalmentext ein, der allerdings nur im Griechischen für einen Hellenen den Gedanken an den Sonnenaufgang erweckte: Ps. 71, 17 las man nach dem Zitat bei Justin[2]: τὸ ὄνομα αὐτοῦ εἰς τὸν αἰῶνα, ὑπὲρ τὸν ἥλιον ἀνατελεῖ = „Sein Name in Ewigkeit, über die Sonne wird er aufgehen". Daß man bei ἀνατελεῖ an den Sonnenaufgang dachte, beweist, daß Justin unmittelbar den Zachariastext mit ἀνατολή anschließt. Der für die Auffassung Christi unter dem Bilde der Sonne wichtige Text lautet im Zusammenhang: „So heißt es dort: »Sein Name in Ewigkeit, über die Sonne (strahlender als die Sonne) wird er aufgehen; und gesegnet werden in ihm alle Völker« (Ps. 71 [72], 17). Wenn in Christus alle Völker gesegnet werden und wir aus allen Völkern an diesen glauben, so ist er der Christus und wir die durch ihn Gesegneten. Die Sonne hatte Gott ehedem zur

---

[1]) Justin, Dialogus cum Tryphone 100, 4 S. 215 GOODSPEED; Dial. 106, 4 S. 223: „καὶ ἄλλη δὲ γραφή φησιν· Ἰδοὺ ἀνήρ, ἀνατολὴ ὄνομα αὐτοῦ." — Dial. 121, 2 S. 240: „Ἀνατολὴ ὄνομα αὐτοῦ Ζαχαρίας φησί." — Dial. 126, 1 S. 246: „καὶ ἀνατολὴ διὰ Ζαχαρίου."

[2]) Dialog 121, 1. 2 S. 240 GOODSPEED. Tertullian, Adversus Marcionem V 9 (CSEL 47, 604 Z. 22 f. KROYMANN) sagt: *„Sit nomen eius in aevum: cuius nomen aeternum, nisi Christi? Ante solem manebit nomen eius: ante solem enim sermo dei, id est Christus."* Sein Text war also πρὸ τοῦ ἡλίου διαμενεῖ τὸ ὄνομα αὐτοῦ.

Verehrung gegeben, wie geschrieben steht[1], aber niemals konnte man sehen, daß jemand wegen seines Glaubens an die Sonne den Tod auf sich genommen hätte. Jedoch kann man beobachten, daß um des Namens Jesu willen aus dem ganzen Menschengeschlecht Leute Leiden aller Art auf sich nahmen und noch auf sich nehmen, um ihn nicht zu verleugnen. Denn feuriger und leuchtender als die Sonne in all ihrer Kraft ist sein Logos der Wahrheit und Weisheit, und er taucht in die Tiefen[2] des Herzens und des Geistes. Daher sagte der Logos: »Über die Sonne wird aufgehen sein Name« (Ps. 71 [72], 17), und Zacharias sagt: »Aufgang ist sein Name« (Zach. 6, 12)[3]." Es besteht die größte Wahrscheinlichkeit, daß Justin in seiner Exegese von Philo oder doch von der durch ihn vertretenen hellenistisch-jüdischen Schriftauslegung abhängig ist[4]; von dorther kommt auch die Deutung der bei Zach. 6, 12 genannten Ἀνατολή auf Christus.

Es wird gut sein, künftighin Philo noch mehr für die frühchristliche Exegese heranzuziehen, als es bisher geschah. Ich füge gleich noch ein einschlägiges Beispiel hier an. Hippolyt von Rom nennt einmal die Kirche „das geistliche Haus Gottes, auf Christus, wie »gegen Osten« gepflanzt[5]". Der Satz ist nur verständlich durch Gen. 2, 8: „καὶ ἐφύτευσεν ὁ θεὸς παράδεισον ἐν Ἐδὲμ κατὰ ἀνατολάς." Christus wurde von Hippolyt mit dem nach Sonnenaufgang zu liegenden Edem gleichgesetzt. Das liegt ganz im Gedankenkreis der Exegese Philos, wie sie oben dargestellt wurde[6], und wie sie noch wörtlich von ihm ausgesprochen wird in dem Satz: „Edem steht sinnbildlich für den richtigen und göttlichen Logos[7]."

---

[1]) Deuteronomium 4, 19. Wie aus Dial. 55, 1 erhellt, war die Annahme, daß nach dem genannten Schrifttext Gott den Heiden die Verehrung der Sonne zugestanden habe, in der jüdischen Exegese geläufig.

[2]) Das εἰς τὰ βάθη τῆς καρδίας καὶ τοῦ νοῦ εἰσδύνων ist der antiken Auffassung des Sonnenuntergangs entlehnt.

[3]) Justin, Dialog 121, 1. 2 S. 240 GOODSPEED.

[4]) P. HEINISCH, Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese (Münster i. W. 1908) 36 f.

[5]) Hippolyt, Εἰς τὸν Δανιήλ I 17, 8 (GCS: Hippol. I 1, 28 Z. 26 BONWETSCH).

[6]) Vgl. oben S. 150 ff.

[7]) Philo, De posteritate Cain 32 (II 8 WENDLAND): „συμβολικῶς δέ ἐστιν Ἐδὲμ ὀρθὸς καὶ θεῖος λόγος."

Philo ist nicht der einzige Zeuge aus dem Judentum, der uns die Deutung des Zachariastextes in mystischer Weise auf ein höheres Wesen bekundet. Der neutestamentliche Zacharias, der in seinem Lobgesang die messianischen Stellen des Alten Testaments nur so häuft[1], weist (Luk. 1, 78. 79) darauf hin, daß die Heilserkenntnis erfolge:

„διὰ σπλάγχνα ἐλέους θεοῦ ἡμῶν,
ἐν οἷς ἐπισκέψεται ἡμᾶς ἀνατολὴ ἐξ ὕψους,
ἐπιφᾶναι τοῖς ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου καθημένοις
τοῦ κατευθῦναι τοὺς πόδας ἡμῶν εἰς ὁδὸν εἰρήνης."

Über alle die Schwierigkeiten, die sich um diesen Text gruppieren, unterrichtet eingehend E. KLOSTERMANN[2]. Zum näheren Verständnis möchte ich dieses bemerken: Wie Malachias 4, 2 belehrt, ist „Heil in den Schwingen der Sonne", wir können sagen: Die Sonne und ihr Licht ist Sinnbild des Heils. Wie geläufig diese Auffassung damals dem hellenistischen Judentum war, zeigt in unmißverständlicher Weise die Weisheit Salomons 5, 6, wo die Sünder klagen:

„Wir sind abgeirrt vom Wege der Wahrheit,
Und die Sonne der Gerechtigkeit leuchtete uns nicht,
Und die Sonne ging nicht für uns auf."

So ist auch die ἀνατολὴ ἐξ ὕψους, der Sonnenaufgang aus der Höhe aus antiker Symbolik heraus als die Kundgabe des Heiles, der σωτηρία gedacht. Nun meint E. KLOSTERMANN: „Muß aber wegen V. 79 ἀνατολή von ἀνατέλλω = »aufgehen« herstammen, so kann man sich zwar daran erinnern, daß der Anbruch des messianischen Heils mit dem Aufgang von Sonne, Mond und Sternen verglichen wird (z. B. Mal. 4, 2 ἀνατελεῖ ὑμῖν ἥλιος δικαιοσύνης, Num. 24, 17 ἀνατελεῖ ἄστρον ἐξ Ἰακώβ). Jedoch müßte dann ἀνατολή hier nicht mehr den Vorgang des Aufgehens bedeuten (was nicht gut ἐξ ὕψους stattfinden oder mit ἐπισκέπτεσθαι verbunden werden kann), sondern das Gestirn selbst als Bild für den Messias. Das ist freilich für das Griechische schwer zu belegen, aber nicht das Aramäische, wo etwa דנחא ἀνατολή,

---

[1]) Siehe die ausgeführte Tabelle bei E. KLOSTERMANN [Handbuch zum Neuen Testament II: Die Evangelien 1: Lukas (Tübingen 1919) 385 f.].

[2]) E. KLOSTERMANN a. a. O. 388 f.

ἐπιφάνεια und φῶς bedeutet[1]." Allein, daß auch das griechische Sprachempfinden sich nicht daran stieß, ἀνατολή = „aufgehende Sonne" zu setzen, hat uns Philo gezeigt, der die bei Zacharias 6, 12 genannte ἀνατολή mit dem göttlichen, aus dem göttlichen Licht aufstrahlenden Logos gleichgesetzt hat[2]. Ἀνατολή ist dann genau wie das lateinische *oriens* sowohl der Osten als die aufgehende Sonne. Das ἐξ ὕψους kann nicht irremachen, denn im gebirgigen Judäa kommt die aufgehende Sonne tatsächlich ἐξ ὕψους aus der Höhe und nicht aus der Ebene. Übrigens haben wir bereits aus dem zweiten Jahrhundert eine Ausdeutung der Lukasstelle von Melito von Sardes, der als griechischer Sprachkünstler schon damals besondere Achtung genoß. In einem Bruchstück der um 180 geschriebenen Schrift „Über das Taufbad" sagt er von Christus: „Der König des Himmels und Herr der Schöpfung, die Sonne des Aufgangs (ἥλιος ἀνατολῆς), die auch den Toten im Hades erschien und den Sterblichen auf Erden; als die allein (wahre) Sonne strahlte er vom Himmel her[3]." Melito hat also unter ἀνατολή „die Sonne des Aufgangs" verstanden und das ἐξ ὕψους bei Lukas mit ἀπ' οὐρανοῦ verdeutlicht. Die Bezeichnung Christi als „aufgehende Sonne" *(oriens)* ist bei den christlichen Schriftstellern festgehalten worden[4].

---

[1]) A. a. O. 389.

[2]) Siehe oben S. 150.

[3]) Melito von Sardes, Περὶ λουτροῦ 4 S. 311 GOODSPEED: Die poesievolle Sprache kommt durch die Gliederung zum Ausdruck:

„βασιλεὺς οὐρανῶν,
καὶ κτίσεως ἡγεμών,
ἥλιος ἀνατολῆς,
ὃς καὶ τοῖς ἐν ᾅδου νεκροῖς ἐφάνη
καὶ τοῖς ἐν κόσμῳ βροτοῖς,
καὶ μόνος ἥλιος οὗτος
ἀνέτειλεν ἀπ' οὐρανοῦ."

Tertullian, Adversus Judaeos 6 (II 711 OEHLER) spielt mit den Worten *fulgente nobis lumine ex alto* auf Luk. 1, 78 an, ohne den Text auf Christus auszudeuten.

[4]) Zu Tertullian siehe oben S. 143 A. 1. Eine Sammlung all der einschlägigen Belege liegt mir ferne. Doch seien, einer Anregung von E. PETERSON in Byz. neugr. Jahrb. 3 (1922) 185 folgend, als christliche Autoren, die diese Gleichung kennen, noch genannt: „Ephraem zu Ezechiel 6, 12 f. in Revue biblique 1897 p. 392; Gregorius Magnus:

§ 9.

Die Gebets-Ostung bei Origenes.

Im Breviarium Romanum begegnen für die Vesper der Tage vom 17. bis 23. Dezember die sogenannten O-Antiphonen als ein Sehnsuchtsruf nach Christus. Die Antiphon vom 21. Dezember, dem Tag der Wintersonnenwende, lautet mit deutlicher Verwendung des Sinnbildes der aufsteigenden Sonne:

O Oriens,	O aufgehende Sonne,
splendor lucis aeternae,	Glanz des ewigen Lichtes,
et sol iustitiae,	Und Sonne der Gerechtigkeit:
veni, et illumina	Komme und erleuchte die,
sedentes in tenebris,	Die sitzen in der Finsternis
et umbra mortis.	Und im Schatten des Todes[1].

Expositio in psalm. poenitentiales zu Ps. 50, der Physiologus in der Moskauer Handschrift, Byz. Zeitschr. 1894 p. 32, 7 f." Die Physologusstelle war übrigens schon in der ersten Auflage S. 147 A. 1 angeführt.

[1]) Wie schon H. USENER, Sol Invictus = Das Weihnachtsfest [2] (Bonn 1911) 367 gesehen hat, steht diese Antiphon bereits im Liber responsalis sive antiphonalis des Codex von Compiègne, der am Ausgang des 9. Jahrhunderts geschrieben ist und den Namen des Papstes Gregor I. an der Spitze trägt. Vgl. die Maurinerausgabe Gregors Tom. III (Parisiis 1705) 740 E für die Woche des vierten Adventssonntags Feria VI: Antiph. maiores in evangelio. Nach acht O-Orationen begegnet hier als neunte: *„Orietur sicut sol Salvator mundi . . ."* — A. RÜCKER bemerkt mir, daß die O-Antiphonen schon Amalar von Metz bekannt sind, der in seinem (bald nach seiner Romreise i. J. 831 entstandenen) Liber de ordine antiphonarii 13 (Migne PL 105, 1265—1269) davon rede. Wie ich aus dem Schlusse des Kapitels ersehe, gibt Amalar die Antiphonen wieder, wie sie im römischen Antiphonar enthalten waren. In der Darstellung S. 1268 D heißt es nun: *„Quinta nempe miratur inauditum orientem, qui non more vicissitudinis temporum mutatur de die in diem, sed est aeternus; cuius sol non solum corporis oculos illuminat, sed etiam mentis. Justitia enim ad aspectum mentis pertinet. Haec antiphona congruit quinto gradui spiritus scientiae. Spiritus enim scientiae, qui in Christo est, scit quid misericorditer puniat, et quid misericorditer dimittat. Ortus enim scientiae, quae charitate radicata est, Christus. Est opus soli[u]s iustitiae, ut scientes reddat oculos se intuentes mentis."* Das römische Antiphonar, das Amalar benutzte, stammte aus dem Kloster Corbie und war nach einer Bemerkung des Buches unter Papst Hadrian I. (772—795) geschrieben. (Vgl. zur Datierung R. MÖNCHEMEIER, Amalar von Metz. Sein Leben und seine Schriften. [Münster i. W. 1893] 28 und 90 ff.) Wir erkennen aus dem gegebenen Kommentar der nicht

Haben nicht ähnliche Gedanken die altchristliche Gebetsrichtung nach Osten begleitet? Unter der reichen Symbolik, mit der das Johannesevangelium das Wesen Jesu den Gläubigen darzustellen sucht, begegnet auch das Sinnbild des Lichtes. Damit war von selbst der Vergleich Christi mit der leuchtenden Sonne gegeben, und wie stark gerade dieser Vergleich das theologische Denken beherrschte, dafür habe ich in dem vorausgehenden Paragraphen und noch mehr in einer früheren Veröffentlichung den Beweis durch eine große Zahl von Belegen zu erbringen gesucht[1]. Um einen klaren Einblick in den Gedankenkreis des christlichen Altertums zu ermöglichen, möchte ich hier ein Kapitel aus Origenes ins Deutsche übertragen. Origenes geht aus von Joh. 8, 12; 9, 5; 1, 4; 1, 9 usf., wonach Christus als „das Licht der Welt", „das Licht der Menschen", „das wahre Licht" usw. bezeichnet wird. Dazu erklärt er[2]:

„Das sichtbare Licht der Welt ist die Sonne; nach ihr gibt man ganz sinngemäß auch dem Mond und den Sternen den gleichen Namen (Licht). Diese sind aber, als sichtbares Licht, nach dem Worte des Moses am vierten Tage geschaffen, kein wahres Licht, da sie nur die irdischen Dinge erleuchten. Der Heiland aber, der sein Licht ausstrahlt über die vernünftigen, seelenbegabten (Geschöpfe), damit ihr Geist das eigene (Wesen) klar erkenne, ist das Licht der geistigen Welt: ich meine damit der vernunftbegabten Seelen in der sichtbaren Welt und die, die (etwa) außerdem den Kosmos erfüllen, aus dem der Heiland stammt, wie er uns belehrt. Er darf als ihr hauptsächlichster und bester Teil betrachtet werden, sozusagen als Sonne und Schöpfer des großen Tages des Herrn. Wegen dieses Tages sagt er zu denen, die an seinem Lichte teilhaben: »Arbeitet, solange es Tag ist; es kommt die Nacht, da niemand mehr wirken kann. Solange ich in der Welt bin, bin ich das Licht der Welt«

---

wörtlich angeführten fünften O-Antiphon, daß sie die gleiche war, wie die heute noch gebräuchliche des 21. Dezember. Diese war also bereits im achten Jahrhundert im römischen Ritual vorhanden.

[1]) Vgl. DÖLGER, Die Sonne der Gerechtigkeit: LF 2 (Münster 1918) 100—110 § 14: Christus als Sonne der Gerechtigkeit. — Zu ergänzen wäre die Gedankenreihe durch eine bereits fertiggestellte Abhandlung: Das Sonnengleichnis in der Logos-Theologie.

[2]) Origenes, Johanneskommentar Buch I 25 §§ 160—166 (GCS: Origenes IV 30 Z. 29—31 Z. 28 PREUSCHEN).

(Joh. 9, 4 f.). Ferner sagt er zu den Jüngern: »Ihr seid das Licht der Welt« (Matth. 5, 14) und »Euer Licht leuchte vor den Menschen« (Matth. 5, 16). Mit Mond und Sternen können wir vergleichen die Braut Kirche und die Jünger, die ihr eigenes, aber (zugleich) von der wahren Sonne entlehntes Licht haben, um diejenigen zu erleuchten, die die Quelle des Lichtes nicht in sich zu bereiten vermögen. So nennen wir z. B. Paulus und Petrus »Licht der Welt«, diejenigen ihrer Schüler aber, die wohl selbst erleuchtet werden, aber andere nicht zu erleuchten vermögen, nennen wir Welt. Das Licht dieser Welt waren die Apostel. Der Heiland aber, der (in Wirklichkeit) Licht der Welt ist, erleuchtet nicht die Körper, sondern mit unkörperlicher Kraft den unkörperlichen Geist, damit jeder aus uns von ihm wie von einer Sonne erleuchtet auch die anderen geistigen Dinge zu schauen vermöge. Wie aber mit dem Aufgang der Sonne die Leuchtkraft von Mond und Sternen geschwächt wird [1], so brauchen die, die von Christus erleuchtet seine Strahlen empfangen haben, keine Hilfeleistung mehr von Aposteln und Propheten und — man muß kühn die Wahrheit sagen — auch nicht von Engeln, ja ich füge hinzu, auch nicht von den höchsten Mächten, die von dem ersterzeugten Lichte ihre Lehre empfangen [2]. Denen aber, die die Sonnenstrahlen Christi nicht zu erfassen vermögen, verleiht der Dienst der Heiligen eine Erleuchtung, aber schwächer als die vorausgenannte, da sie mit Mühe auch nur dieses Licht zu erfassen vermögen und von ihm erfüllt werden."

Den gleichen Gedanken führt Origenes in dem Scholienkommentar zur Johannesapokalyse durch. Darnach entzündet der Lehrer sein Licht am wahren Lichte und setzt es auf den Leuchter, damit es denen leuchte, die noch nicht weit genug sind, um von der wahren Sonne unmittelbar erleuchtet zu werden [3]. Auch in der ersten Homilie zur Genesis kehrt der

---

[1]) Das gleiche Bild, aber die Sonne auf den Geist und die anderen Himmelsleuchten auf die Sinne gedeutet, auch bei Philo, Legum allegoria II § 30 (I, 96 Z. 21—25 COHN).

[2]) Zu dem Grundsatz, daß der Vollkommene weder Gebot noch Verbot noch Ermahnung bedürfe vgl. Philo, Legum allegoria I § 94. (I, 86 COHN).

[3]) Den griechischen Text siehe DÖLGER, Die Sonne der Gerechtigkeit: LF 2 (Münster 1918) 102 A. 2. Zu Logos als Licht vgl. noch

Gedanke wieder, wobei alexandrinische Allegorie die zwei großen Himmelslichter Sonne und Mond wieder auf Christus und die Kirche deutet. Der Text lautet: „Darnach verdient das Firmament mit Leuchten geschmückt zu werden. Es spricht nämlich Gott: Es sollen Lichter werden am Firmament des Himmels, damit sie leuchten über der Erde und scheiden zwischen Tag und Nacht. Wie nun Gott befiehlt, daß an jenem Firmament, welches schon Himmel genannt worden war, Lichter entstehen sollten, um zu scheiden zwischen Tag und Nacht, so kann dies auch an uns sich erfüllen; wofern wir uns nur bestreben, Himmel genannt zu werden und es zu sein, werden wir Lichter in uns haben, welche uns erleuchten: Christus und seine Kirche. Er selbst nämlich ist das Licht der Welt, der auch die Kirche mit seinem Lichte erleuchtet. Wie man nämlich zu sagen pflegt, daß der Mond von der Sonne sein Licht empfange, damit durch ihn auch die Nacht erleuchtet werden könne, so erleuchtet auch die Kirche nach Empfang des Lichtes Christi alle, welche in der Nacht der Unwissenheit wandeln. Wenn nämlich jemand so weit kommt, daß er zum Sohn Gottes wird, daß er wie am Tage ehrbar wandelt, wie ein Sohn Gottes, wie ein Sohn des Lichts: Dieser wird von Christus erleuchtet, wie der Tag von der Sonne[1]."

Zeigen die bisherigen Texte eigene Deutung des Alexandriners, so sehen wir an anderen, wie Origenes völlig in den Bahnen der alexandrinisch-jüdischen Exegese wandelt. Wenn Origenes auch Philo nicht immer namentlich anführt, so ist die Abhängigkeit doch offenkundig. Nehmen wir einige Bei-

---

Origenes Jeremiahomilien XII 9; XIV 10 (GCS: Origenes III 96. 114 KLOSTERMANN).

[1]) Origenes in Genesin homilia I 5 (GCS: Orig. VI, 7 Z. 9 ff. BAEHRENS). Die Vergleiche Christi und der Kirche mit Sonne und Mond sind Origenes auch sonst geläufig. Vgl. In Genes. Homilia I, 8 (GCS: Orig. VI, 10 Z. 12 BAEHRENS): *si mens nostra illuminata fuerit a nostro sole Christo.* In Numeros Homilia XXIII, 5 (GCS: Orig. VII, 217 Z. 24—27 BAEHRENS): *Sol iustitiae Christus est; huic si luna, id est ecclesia sua, quae lumine ipsius repletur, iuncta fuerit . . . tunc festivitatem neomeniae agit . . .* Ferner Johanneskommentar VI, 55 § 287 (GCS: IV, 164 Z. 19—21: οὗτος δὴ ὁ σωτὴρ . . . συνπαραμένει τῷ νοητῷ ἡλίῳ πρὸ τῆς λαμπροτάτης ἐκκλησίας, τροπικώτερον σελήνης λεγομένης, τυγχάνων γενεῶν γενεαῖς.

spiele, die uns zugleich deutlich die Gedanken kundgeben, die man homiletisch mit der Gebets-Ostung verband. Origenes spricht einmal von denen, die zwischen den Flüssen Babylons wohnen und von den Wogen der Leidenschaft überflutet werden[1], daß Balaam von jenen Flüssen und jenen Bergen des Ostens gerufen wird; er deutet die Berge nicht als heilige, sondern als finstere Berge, und fährt dann fort: „Wie aber die Berge, so haben sie auch ihren Aufgang. Es hat auch seinen Aufgang des Lichtes jener, der sich verwandelt in einen Engel des Lichtes (II Kor. 11, 14). Er hat jenes Licht, von dem geschrieben steht: »Das Licht der Gottlosen wird ausgelöscht werden« (Job 18, 5; Proverb. 13, 9). Und wie jenes Licht der Gottlosen und jenes, das sich in einen Engel des Lichtes verwandelt, entgegen ist jenem Lichte, das gesagt hat: »Ich bin das Licht der Welt« (Joh. 8, 12), so ist auch jener Aufgang entgegen jenem (Sonnen-)Aufgang, von dem bei Jeremias (!) geschrieben ist: »Siehe ein Mann, Aufgang ist sein Name« (Zach. 6, 12). Aus den Gegenden jenes, nicht dieses Aufgangs kam Balaam, ohne Zweifel erleuchtet von jenem Lucifer, von dem gesagt wird: »Wie ist vom Himmel gefallen Lucifer, der am Morgen aufging« (Isaias 14, 12)[2].“ Wir haben also bei Origenes das gleiche allegorische Spiel wie bei Philo. Auch Origenes spricht von dem Logos als Aufgang und von dem Aufgang der Bosheit, nur hebt er beim zweiten Punkt, durch das Paulinische Wort veranlaßt, die Person des Teufels viel kräftiger hervor.

Noch stärker tritt die Abhängigkeit des Origenes von Philo zutage in der aus dem Jahre 248 stammenden Schrift gegen Kelsos. Origenes behandelt hier die Stelle Genesis 11, 1. 2: „Es hatte aber die ganze Menschheit eine Sprache und einerlei Worte. Als sie nun von Osten aufbrachen, fanden sie eine Ebene im Lande Sinaar und ließen sich daselbst nieder.“ Dazu führt er aus: „Es mögen also alle, die auf Erden sich einer göttlichen Sprache bedienen und miteinander zusammenstimmen, sich in der göttlichen Sprache erhalten. Sie sollen fest im

---

[1]) Origenes, In Numeros homilia XV 1 (GCS: Orig. VII, 131 BAEHRENS).

[2]) Origenes, In Numeros homilia XV 1 (VII 131 Z. 6—15 BAEHRENS).

Osten stehen bleiben, wenn ihre Gedanken auf das Licht und den »Abglanz des ewigen Lichtes« (Weish. Sal. 7, 26) gerichtet sind. Wenn sie aber vom Osten aufbrechen dadurch, daß sie Dinge denken, die dem Aufgang fremd sind, dann sollen sie finden »eine Ebene im Lande Sennaar«, was man verdolmetscht mit »Ausschlagen der Zähne«, d. h. sie vernichten das, wodurch sie sich nähren — und dort sollen sie wohnen. Wenn sie dann das Materielle sammeln wollen und verbinden das, was nicht geschaffen ist, um mit dem Himmel verbunden zu werden, um durch das Stoffliche dem Geistigen nachzustellen, so sollen sie sagen: »Laßt uns Ziegel formen und sie im Feuer härten« [1].“ Origenes führt diesen Gedanken Osten—Westen = Christus—Teufel noch mehrfach durch; besonders in der achten Homilie zum Richterbuch. Hier spricht er von den Söhnen des Westens, den Söhnen der Finsternis und dann von den Söhnen des Ostens, unter die er auch die Häretiker zählt. „Ein jeder, der auf irgendeine Art den Namen Christi empfängt, wird ein Sohn des Sonnenaufgangs. So steht nämlich von Christus geschrieben: »Siehe, ein Mann, Aufgang ist sein Name« (Zach. 6, 12). Wer also den Namen Christi empfängt, von dem sagt man, daß er ein Sohn des Sonnenaufgangs sei. Aber nicht immer bleiben diejenigen, die den Namen Christi empfangen, auch in der Kirche Christi [2].“

Bei dieser starken Betonung Christi als des Sonnenaufgangs muß es von selbst unsere Aufmerksamkeit erregen, wie Origenes in der um 231 geschriebenen Abhandlung über das Gebet die christliche Gebetsrichtung nach Osten begründet, zumal er hier nicht nebenbei, sondern unter den hauptsächlichen Punkten davon redet. Origenes sagt: „Nun ist auch noch einiges über die Himmelsrichtung zu sagen, nach welcher man beim Gebete hinschauen soll. Da es aber vier Himmelsgegenden gibt, nämlich gegen Norden und gegen Süden, gegen Sonnenuntergang und Sonnenaufgang, wer sollte da nicht ganz von selbst zugestehen, daß die Himmelsrichtung nach Osten sinnenfällig kundtue, daß wir dorthin gewandt unser Gebet verrichten sollen, zum Sinn-

---

[1]) Origenes, Κατὰ Κέλσου V, 30 (GCS: Origenes II 31 Z. 17 ff. KOETSCHAU).

[2]) Origenes, In lib. Judicum homilia VIII 1 (VII 509 Z. 13—17 BAEHRENS).

bild, daß die Seele nach dem Aufgang des wahren Lichtes hinsehe[1]. Sind aber die Türen des Hauses nach einer beliebigen (anderen) Himmelsgegend gerichtet und jemand will (trotzdem) nach der Öffnung des Hauses hin seine Gebete verrichten, indem er behauptet, der Blick zum (freien) Himmel habe etwas Anziehenderes als der Blick zur (toten) Wand — wenn nämlich das Haus zufällig gegen Sonnenaufgang keine Öffnung hat —, so ist ihm zu erwidern: da die Gebäude der Menschen nach Willkür nach dieser oder jener Himmelsrichtung offen sind, der Osten aber vor den übrigen Himmelsgegenden von Natur aus den Vorzug hat[2], so ist das von der Natur Geschaffene dem willkürlich Angeordneten vorzuziehen. Wenn aber der Betreffende im Freien beten will, warum wird er da nach eben dieser Begründung lieber gegen Sonnenaufgang hin beten, als gegen Sonnenuntergang? Wenn aber dort mit gutem Grund der Osten vorzuziehen ist, warum soll dies nicht überall geschehen?[3]"

Das Gebaren der hier getadelten Christen hat zur Voraussetzung, daß die Ostung des Gebetes in der vollendetsten Form dem Auge zugleich den Blick zum freien Himmel gestatten sollte, ein Wunsch, der auch beim Bau der frühchristlichen Gotteshäuser eine Rolle spielte. Die betreffenden Christen kannten beide Vorschriften, die Gebetsrichtung nach Osten wie auch den Ausblick und Aufblick zum freien Himmel. In dem Pflichtenzusammenstoß betonten sie aber den Blick zum freien Himmel viel stärker als die Ostung, sie beteten schließlich nach der Hausöffnung hin, selbst wenn sie dabei nicht nach Osten gekehrt waren. Origenes aber vertrat ihnen gegenüber kraftvoll

---

[1]) Origenes, Περὶ εὐχῆς 32 (GCS: Origenes II 400 Z. 23—26 KOETSCHAU): „. . . τίς οὐκ ἂν αὐτόθεν ὁμολογήσαι τὸ πρὸς ἀνατολὴν ἐναργῶς ἐμφαίνειν τὸ δεῖν ἐκεῖ νεύοντας συμβολικῶς, ὡς τῆς ψυχῆς ἐνορώσης τῇ τοῦ ἀληθινοῦ φωτὸς ἀνατολῇ . . ."

[2]) Vgl. Origenes, In lib. Jesu Nave homilia XXV 3 (VII 455 Z. 2 f. BAEHRENS): *„In quattuor orbis partibus certum est orientalem plagam nobiliorem videri . . ."* Bei A. v. HARNACK, Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes I (TU 42, 3, Leipzig 1918) 56 ist dieser Text völlig durcheinandergeraten und ergibt natürlich nicht den Sinn, den er im irrigen Exzerpt erhält.

[3]) Origenes, Περὶ εὐχῆς 32 (GCS: Origenes II 400 Z. 21—401 Z. 9 KOETSCHAU).

die Ostung selbst auf die Gefahr hin, in gewissen Fällen nach der lichtlosen, toten Wand hin beten zu müssen.

Zur Begründung der Gebets-Ostung sagt Origenes, sie sei ein Sinnbild, „daß die Seele nach dem Aufgang des wahren Lichtes hinsehe". Das Verständnis des Wortes „τῇ τοῦ ἀληθινοῦ φωτὸς ἀνατολῇ" wird am besten gewonnen durch das kurz vorher, im Jahre 228 geschriebene erste Buch des Johanneskommentars, in dem Christus mit besonderer Betonung als das wahre Licht und die wahre Sonne zur Darstellung kommt[1]. Origenes denkt dabei an den im Himmel verklärten Christus, an Jesus als Gnadensonne, deren Erscheinen die Seele erleuchtet und deren Verschwinden sie verfinstert. Einen besonders schönen Beleg dafür bietet er in dem genannten Johanneskommentar, wenn er von Judas sagt: „Als nun Judas den Bissen genommen, ging er sofort hinaus. Da er hinausgegangen, war es Nacht für ihn geworden; denn es war ja nicht mehr bei ihm der Mann, dessen Name »Sonnenaufgang« ist. Beim Hinausgehen hatte Judas die Sonne der Gerechtigkeit verlassen[2]."

Nach so klaren Texten werden wir bei Origenes wohl auch jene Ausführungen zu beurteilen haben, deren Sinn für uns nicht sofort offen erkennbar wird. Bei der Besprechung von Leuchter und Lampe im Bundeszelt kommt Origenes auf die geistige Erklärung: „Vor der Ankunft meines Herrn Jesu Christi war die Sonne dem Volke Israel noch nicht aufgegangen, es bediente sich des Lichtes einer Lampe. Die Lampe war bei ihnen das Wort des Gesetzes und das Wort der Propheten, eingeschlossen in die engen Wände, es konnte sein Licht nicht auf den Erdkreis ausstrahlen. Innerhalb Judäas war die Erkenntnis Gottes eingeschlossen, wie der Prophet sagt: »Bekannt ist Gott in Judäa« (Ps. 75 [76], 1). Sobald aber die Sonne der Gerechtigkeit aufgegangen war, unser Herr und Heiland, und geboren war der Mann, von dem geschrieben ist: »Siehe ein Mann, Aufgang ist sein Name«, wurde das Licht der Gotteserkenntnis auf die ganze Welt ausgegossen[3]." Durch die Be-

---

[1]) Vgl. oben S. 158 f.

[2]) Origenes, Johanneskommentar Buch XXXII 24 § 316 (GCS: Origenes IV 469 Z. 9 ff. PREUSCHEN).

[3]) Origenes, In Leviticum homilia XIII 2 (VI 468 Z. 23—469 Z. 4 BAEHRENS).

tonung der Geburt und irdischen Erscheinung Jesu entsteht hier der Schein, als ob mit dem Aufgang der Sonne der Gerechtigkeit und dem Namen *oriens* (ἀνατολή) die Aufmerksamkeit nach dem östlich gelegenen Palästina hingelenkt würde. Die Ausführungen zu Genesis 11, 1. 2 im Buche gegen Kelsos[1] zeigen aber, daß bei Origenes die Gedanken bei dem Namen *Oriens* nicht an der irdischen Erscheinung Jesu und am irdischen Palästina haftenblieben; denn dort gibt er die Mahnung, die Gedanken auf das Licht und „den Abglanz des ewigen Lichtes" hinzulenken. Die Bezugnahme auf das ἀπαύγασμα φωτὸς ἀϊδίου in Sap. 7, 26 bekundet, daß Origenes an den Logos dachte, auf den jene Stelle bezogen wurde.

Durch Klemens von Alexandrien erfuhren wir, daß in Alexandrien für die Gebetsrichtung nach Osten zuweilen auch ein Schriftbeweis aus dem Alten Testament gesucht wurde, und daß man Psalm 131 (132), 7 dafür heranzog[2]. Bei Origenes finden wir noch eine andere Stelle, deren Verwertung gerade für Alexandrien recht lehrreich ist. In seiner Schrift über das Gebet faßt er die nach seiner Meinung kernhaftesten Schrifttexte zusammen, die über Seelenverfassung und Körperhaltung, Ort und Richtung des Gebetes belehren sollen. Für die Himmelsrichtung verweist er auf das Buch der Weisheit Salomons 16, 28, wo Bezug genommen ist auf die Vorschrift an die Israeliten, das Manna noch vor Sonnenaufgang zu sammeln, weil es beim ersten Sonnenstrahl zerschmelze. Dies sei, so heißt es Sap. 16, 28, eine Mahnung, mit der Danksagung gegen Gott der Sonne zuvorzukommen und gegen Sonnenaufgang zu vor Gott zu treten. Das Zitat in der Ausgabe von KOETSCHAU lautet aber: „ὅπως γνωστὸν ἦ ὅτι δεῖ φθάνειν τὸν ἥλιον ἐπ' εὐχαριστίαν σου καὶ πρὸ ἀνατολῆς φωτὸς ἐντυγχάνειν σοι"[3]. Die Stelle wird jedoch von Origenes herangezogen für „κλίματος, εἰς ὃ ἀφορᾶν δεῖ χωρὶς πάσης περιστάσεως"[4], sie soll also ein Beweis sein für die Himmelsgegend, nach welcher gerichtet man beten

---

[1]) Vgl. oben S. 161 f.

[2]) Siehe oben S. 143 f.

[3]) Origenes, Περὶ εὐχῆς 31, 1 (GCS: Origenes II 395 Z. 25 ff. KOETSCHAU).

[4]) Origenes, Περὶ εὐχῆς 31, 1 (GCS: Origenes II 395 Z. 16 ff. KOETSCHAU).

müsse. Daraus wird es völlig klar, daß Origenes den Text nur in der Form gelesen haben kann πρὸς ἀνατολὴν φωτός, wie er ja auch im Kap. 32 von der Gebetsrichtung πρὸς ἀνατολήν spricht. Alle guten alten Bibelhandschriften haben denn auch πρὸς ἀνατολὴν φωτός, was die Vulgata wörtlich mit *„et ad ortum lucis te adorare"* wiedergibt. Nun übersetzt aber P. HEINISCH die Verse 27. 28 also:

„Denn das, was vom Feuer nicht vernichtet wurde,
Schmolz sogleich, wenn es von einem flüchtigen Sonnenstrahl erwärmt wurde,
Damit man erkannte, daß man vor Sonnenaufgang dir danken
Und schon beim Morgengrauen zu dir beten müsse[1]."

Zur Begründung führt HEINISCH noch an: „Aus 16, 28 πρὸς ἀνατολὴν φωτός wollen manche schließen, daß der Verfasser ein Essener oder ein Therapeut gewesen sei. Die Essener nämlich wandten sich beim Erscheinen der Morgenröte mit einer Anrufung an die Sonne (Jos. Bell. Jud. II § 128). Die Therapeuten beteten nicht in der Richtung nach Jerusalem und dem Tempel (Dn. 6, 10), sondern nach der Sonne hin, und betrachteten das irdische Licht als ein Sinnbild des himmlischen (Philo de vita contempl. M. II, 475. 485). Während aber diese Sekten die Sonne anriefen, ist die Wendung πρὸς ἀνατολὴν φωτός in Sap., wie aus dem parallelen φθάνειν τὸν ἥλιον hervorgeht, zeitlich zu verstehen[2]." Heinisch folgt hier völlig CORNELY[3]. Sprachlich ist die Übersetzung „zur Zeit, um die Zeit des Licht- oder Sonnenaufgangs" möglich, wie man ja auch πρὸς ἑσπέραν, πρὸς ἡμέραν von der Zeitbestimmung „gegen Abend, gegen Tagesanbruch" gebrauchte. Aber es ist noch etwas anderes zu beachten. Wie die Forschung so ziemlich übereinstimmend annimmt, ist das Buch der Weisheit von einem hellenistischen Juden in Ägypten, und zwar in Alexandrien, geschrieben. Die Juden beteten in Alexandrien nach der auf-

---

[1]) P. HEINISCH, Das Buch der Weisheit übersetzt und erklärt [Exegetisches Handbuch zum Alten Testament 24. Bd. (Münster i. W. 1912) 308].

[2]) P. HEINISCH a. a. O. 317.

[3]) R. CORNELY S. J., Commentarius in librum sapientiae. Opus postumum edidit F. ZORELL S. J. (Parisiis 1910).

gehenden Sonne zu, auch wenn sie keine Essener und Therapeuten waren[1]. Aber noch mehr: der in Alexandrien geschriebene Text des Weisheitsbuches ist von dem Alexandriner Origenes aus der Überlieferung seiner Katechetenschule heraus völlig deutlich im Sinne der Gebetsrichtung nach der aufgehenden Sonne zu verstanden worden. Es besteht kein Anlaß, diese bodenständige Tradition religionsgeschichtlichen Angriffen zuliebe preiszugeben. Der Text war für Origenes so klar, daß er ihn als alttestamentlichen Beweis für seine Liturgieerklärung der christlichen Gebets-Ostung heranziehen konnte.

Das starke Bestreben der frühchristlichen Zeit, den liturgischen Brauch ebenso wie die Glaubenswahrheiten aus dem Alten Testament zu erweisen, warnt uns, den herangezogenen Text in dem Einfluß auf den Kult zu unterschätzen. Wir dürfen aber auch nicht in den Fehler verfallen, nun gerade aus einem Texte heraus alles erklären zu wollen, zumal Katecheten und Homileten zur Begründung eines Brauches doch auch recht selbständige Wege gehen.

Bei Origenes selbst tritt nun hervor, daß der Text des Weisheitsbuches wohl eine wertvolle Stütze eines kirchlichen Brauches abgibt, daß aber die innere Begründung in einer anderen Linie liegt. Origenes wußte, daß allgemeine Bräuche ihrem inneren Verständnis leicht entrückt und rein gewohnheitsmäßig weiter geübt werden. Auch vor heiligen Handlungen macht hier die Gewohnheit nicht halt. Origenes klagt, daß auch über die Gebetsrichtung nach Osten sich selten jemand Rechenschaft gebe[2]. So kommt es, daß Origenes immer wieder, ein-

---

[1]) Siehe oben S. 143 und unten S. 184. 191.

[2]) Origenes, In Numeros hom. V 1 (VII 26 Z. 14—18 BAEHRENS). *„Sed et in ecclesiasticis observationibus sunt nonnulla huiusmodi, quae omnibus quidem facere necesse est, nec tamen ratio eorum omnibus patet. Nam quod, verbi gratia, genua flectimus orantes et quod ex omnibus coeli plagis ad solam orientis partem conversi orationem fundimus, non facile cuiquam puto ratione compertum.“* Die Kniebeugung beim Gebete bedürfte einer eingehenden Untersuchung. Der entsprechende Wunsch von H. KOCH bei Besprechung dieser Schrift in Theol. Literaturzeitung 46 (1921) 203 ist durchaus am Platze. In meiner Untersuchung über Sonnentag und Tag des Herrn werde ich einiges Material aus Literatur und Kunst zur Verfügung halten. Vgl. auch die Stelle aus den Johannesakten 42 oben S. 78 A. 3.

mal deutlich oder nur mit Anspielung, auf diese Sitte zu sprechen kommt. Der oben genannte Hinweis der Gebets-Ostung nach dem „Aufgang des wahren Lichtes“ spielt dabei auch nach der Abfassung der Schrift über das Gebet noch eine wichtige Rolle.

So sagt er z. B. in einer Homilie zu Lev. 16, 14: „Daß er aber (sc. das Blut) nach Osten sprengt, darfst du nicht als sinnlos hinnehmen. Von Osten kommt dir die Versöhnung. Von da ist nämlich der Mann, dessen Name »Aufgang« ist, der zum Mittler geworden ist zwischen Gott und den Menschen. Dadurch wirst du also eingeladen, immer nach Osten zu schauen, woher dir die Sonne der Gerechtigkeit aufgeht, woher für dich Licht entsteht; daß du niemals in Finsternis wandelst und jener letzte Tag dich nicht in Finsternis überrasche; daß sich nicht die Nacht und das Dunkel der Unwissenheit bei dir einschleiche, sondern du immer im Lichte des Wissens weilest, daß du immer den Tag des Glaubens habest, und das Licht der Liebe und des Friedens erlangest[1].“ Origenes lenkt also hier wiederum bei der Ostung die Gedanken auf Christus hin, der von den Propheten „Aufgang“ und „Sonne der Gerechtigkeit“ genannt werde und von „Osten“ her Erleuchtung und Erlösung wirke. Origenes denkt bei dem Worte Osten nicht an Palästina, sondern an den Himmel. Dies wird schon dadurch deutlich, daß er die Benennung Christi als *Oriens* durch „Mittler zwischen Gott und den Menschen“ erklärt, daß er von einem Schauen nach Osten spricht, von wo die Sonne der Gerechtigkeit als immerwährendes Licht aufstrahlt. Dies paßt nur für den (Gnaden-) Himmel, nicht aber auf Palästina.

---

[1]) Origenes, In Leviticum homilia IX § 10 (VI 438 Z. 19—27 BAEHRENS): *„Quod autem contra orientem respergit, non otiose accipias. Ab oriente tibi propitiatio venit; inde est enim vir, cui Oriens nomen est, qui mediator Dei et hominum factus est. Invitaris ergo per hoc, ut ad orientem semper adspicias, unde tibi oritur sol iustitiae, unde tibi lumen nascitur; ut numquam in tenebris ambules neque dies ille novissimus te in tenebris comprehendat; ne tibi ignorantiae nox et caligo subripiat, sed ut semper in scientiae luce verseris, semper habeas diem fidei, semper lumen caritatis et pacis obtineas.“* Vgl. noch Origenes, In Numeros Homilia I, 3 (GCS: Orig. VII, 7 Z. 11 f. BAEHRENS): *sed et quod tribus „Iuda“, quae regalis est, „ad orientem“ statuitur, „ex qua ortus est Dominus noster“, non puto otiosum . . .*

Die früher aufgeführten Zeugnisse rücken die christliche Gebetsrichtung nach Osten mit starker Wucht an die Zeit um das Jahr 100 heran und selbst in das erste Jahrhundert hinein. Dies macht uns nunmehr verständlich, was Origenes in einer Homilie zum Buch Numeri zur Ausführung bringt. Er spricht davon, daß die Priester Aaron und seine Söhne die Heiligtümer bedecken und die Söhne Caath die so verhüllten Heiligtümer dann auf ihre Schultern nehmen. So sei es auch in der Kirche, wo mancher so weit ist, daß er das Allerheiligste sehen kann, aber nicht jedem mitteilen darf, der nicht davon hören soll. „Wenn nämlich die in den geheimnisvollen Worten Unterrichteten und auch die vollendeten Lehrer dem Volke seine Aufgabe zuteilen und das Volk tut und erfüllt, was ihm befohlen wird, aber nicht den Gedankeninhalt seiner Handlungen versteht, was geschieht da anders, als daß das Allerheiligste verdeckt und verhüllt auf den Schultern getragen wird?[1]“ Aber auch Moses habe sicherlich viele seiner Vorschriften im tiefsten Wesen erkannt, aber sie den Juden als äußere Handlungen überwiesen, ohne sie über den Sinn zu unterrichten. Nun fährt Origenes fort: „Aber auch unter den kirchlichen Bräuchen finden sich manche, die zwar alle beobachten müssen, deren tiefere Begründung jedoch nicht allen geläufig ist. Denn dafür, daß wir z. B. beim Gebete die Knie beugen und daß wir von allen Himmelsgegenden einzig und allein nach Osten gekehrt unser Gebet verrichten, wird nicht leicht, wie ich meine, jemand den Grund erfahren haben. (Oder ein anderes Beispiel): Für den Empfang der Eucharistie oder den Ritus, in der sie vollzogen wird, oder bei der Taufspendung für die Worte, Zeremonien und ihre Reihenfolge, für Fragen und Antworten, wer wird da leicht den Grund angeben können? Und doch tragen wir all dies bedeckt und verhüllt auf unseren Schultern. Wenn wir dies erfüllen und ausführen, so haben wir dies auf uns genommen, so wie es vom Hohenpriester und seinen Söhnen uns übergeben und anvertraut wurde. Wenn wir all dieses und dergleichen ausführen, aber seinen Sinn nicht erfassen, dann heben wir auf

---

[1]) Origenes, In Numeros homilia V 1 (VII 25 Z. 29 ff. BAEHRENS).

unsere Schultern und tragen verdeckt und verhüllt die göttlichen Mysterien, wenn nicht ein Aaron unter uns ist oder Söhne Aarons, denen gestattet wird, sie unverhüllt zu schauen. So aber ist es ihnen gestattet, daß sie wissen, sie zu verhüllen und zu bedecken, sobald sie nach Lage der Dinge anderen gegeben und ins Werk gesetzt werden müssen [1]."

Origenes spricht hier in seiner Art von einem höheren und niederen Erkennen der kirchlichen Bräuche und läßt auch ein wenig die Arkandisziplin mit hereinspielen. Unter „den göttlichen Mysterien" nennt er auch die Gebetsrichtung nach Osten und führt diese Sitte mit den anderen genannten Riten auf Christus oder doch die Apostel zurück; denn diese sind unter dem Hohenpriester und seinen Söhnen deutlich gekennzeichnet. Den Sinn der Gebets-Ostung hat Origenes hier mit dem Schleier des Geheimnisses überdeckt. Aber anderwärts fühlt er sich als der, dem das Geheimnis selbst zu schauen und anderen davon mitzuteilen gestattet ist.

§ 10.

Die Gebets-Ostung nach der syrischen Didaskalia, den Canones der syrischen Doctrina Apostolorum und anderen syrischen Kirchensatzungen.

Um die Mitte des dritten Jahrhunderts hat die in den Bergen Syriens geschriebene Didaskalia in ihren Verordnungen auch eine Bestimmung über den gottesdienstlichen Raum. Sie lautet [2]: „Bei euren Zusammenkünften aber in den heiligen Kirchen haltet eure Versammlungen in durchaus musterhafter

---

[1]) Origenes, In Numeros homilia V 1 (VII 26 Z. 14—27 Z. 3 BAEHRENS).

[2]) Didaskalia 12 nach der Übersetzung von Flemming. Vgl. Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts II. Buch: Die syrische Didaskalia übersetzt und erklärt von H. ACHELIS und JOHS. FLEMMING (TU NF X 2 [Leipzig 1904] 68 Z. 9—23). Leider ist der einschlägige Teil der lateinischen Übersetzung nicht erhalten. Funk teilt den Apostolischen Konstitutionen entsprechend ein II 57, 5 (I 160 FUNK). — Der Text wird in einer späteren Abhandlung „Die Ostung der altchristlichen Basilika" ausführlich besprochen werden.

Weise ab und bestimmt für die Brüder sorgfältig die Plätze mit (aller) Schicklichkeit. Für die Presbyter aber werde der Platz an der Ostseite des Hauses abgesondert, und der Thron des Bischofs stehe (mitten) unter ihnen, und die Presbyter sollen bei ihm sitzen. Wiederum aber auf der anderen (östlichen) Seite des Hauses sollen die männlichen Laien sitzen. So nämlich ziemt es sich, daß die Presbyter mit den Bischöfen an der Ostseite des Hauses sitzen, und darnach die männlichen Laien und alsdann wiederum die Frauen. Nach Osten zu müßt ihr nämlich beten, wie ihr (ja) wißt, daß geschrieben steht: »Gebt Gott die Ehre, der im höchsten Himmel einherfährt nach Osten zu« (Ps. 67 [68], 34).“ Die Begründung der christlichen Gebets-Ostung ist nach der Übersetzung von FLEMMING außerordentlich matt und nichtssagend geworden. Das griechische Original der Schrift las den Septuagintatext von Ps. 67 (68), 34: „Lobsinget dem Gott, der aufgestiegen ist in den Himmel des Himmels nach Sonnenaufgang zu[1].“ Der griechische Text konnte für den Griechen ein Doppeltes in sich begreifen: den Aufstieg Jesu zum Himmel nach Osten zu, dann enthielt der Vers nur eine indirekte Aufforderung zum Gebete nach Osten aus der Begründung durch die Himmelfahrt Jesu; er konnte aber auch — durch eine Pause nach οὐρανοῦ — den Lobpreis in der Richtung nach Osten bedeuten, und dann war es für den griechischen Homileten ein direkter Befehl zur Gebets-Ostung. Durch den Zusammenhang gewinnt es den Anschein, als ob der griechische Text im zweiten Sinne verstanden sein sollte. Daß gerade dieser Psalmvers als Begründung besonders hervorgehoben wurde, ist in einer Schrift, die so stark gegen das Judenchristentum ankämpft[2], recht bedeutungsvoll. Der Umstand ist für die Entstehung der christlichen Gebetsrichtung lehrreich und soll noch besonders zur Sprache kommen. Da die Didaskalia sich als Lehre der zwölf Apostel gibt, so soll dementsprechend auch die christliche Gebetsrichtung nach Osten auf eine Anordnung der Apostel zurückgeführt werden. Die Didaskalia vertritt also dieselbe Auffassung, die fast gleich-

---

[1]) Ps. 67 (68), 34: „ψάλατε τῷ θεῷ τῷ ἐπιβεβηκότι ἐπὶ τὸν οὐρανὸν τοῦ οὐρανοῦ κατὰ ἀνατολάς.“

[2]) Vgl. dazu H. ACHELIS a. a. O. 355 ff.

zeitig von Origenes auf palästinensischem Boden, in Caesarea maritima, vorgetragen wurde[1].

Neben der syrischen Didaskalia ist für die Gebets-Ostung in Syrien noch von größter Bedeutung die syrische Doctrina Apostolorum, auch Canones der Apostel und von späteren syrischen Schriftstellern Canones des Addai genannt[2]. Der erste der Canones lautet: „Die Apostel haben also bestimmt, daß ihr nach Osten beten sollt, weil, »wie der Blitz, der aufleuchtet im Aufgang und scheint bis zum Niedergang, so auch die Ankunft des Menschensohnes sein wird,« damit wir dadurch (durch die Gebetsrichtunng nach Osten) erkennen und verstehen, daß er vom Osten her plötzlich erscheinen wird[3]."

A. BAUMSTARK nimmt diese Canones als eine Übersetzung eines griechischen Originals[4]. BURKITT aber ist „völlig sicher, daß die Schrift ein syrisches Originalwerk edessenischen Ursprungs ist, datierend aus dem vierten oder sogar aus dem dritten Jahrhundert[5]". Ist dieser Ansatz haltbar, dann hätten wir

---

[1]) Siehe oben S. 169 f.

[2]) Die Ausgabe der Schrift erfolgte durch LAGARDE, Reliquiae Juris . . . syriace (1856) 32—44 und durch CURETON, Ancient Syriac Documents (1864) 24—35. Eine Übersetzung unter dem Titel „La Didascalie d'Addai" brachte F. NAU, La Didascalie des douze apôtres. Deuxième édition (Paris 1912) 223—234. Den Hinweis auf die Schrift verdanke ich erst F. C. BURKITT, der in einer Besprechung der ersten Auflage von SOL SALUTIS in The Journal of Theological Studies 22 (1921) 283 an den wichtigen Text erinnerte.

[3]) F. C. BURKITT a. a. O. übersetzt: „The Apostles therefore appointed that to the East ye should pray, because ‚as the lightning which lighteneth from the East and is seen even to West, so shall the coming of the Son of Man be', that by this we may know and understand that from the East He will appear suddenly." — F. NAU a. a. O. 225 gibt den Text folgendermaßen (= Didascalie d'Addai II, 1): „Les apôtres décidèrent d'abord de prier vers le levant, parce que, comme l'éclair qui éclate à l'orient et paraît jusqu'à l'occident, ainsi sera l'arrivée du Fils de l'homme. Ainsi nous reconnaîtrons et nous apprendrons en priant qu'il viendra tout à coup (Var. à la fin) de l'orient." NAU bemerkt dazu: „Ce canon est cité par Bar-Hébraeus, Nomocanon, et visé par Jean Damascène."

[4]) A. BAUMSTARK, Geschichte der syrischen Literatur (Bonn 1922) 82.

[5]) F. C. BURKITT in The Journal of Theological Studies 24 (1923) 201. Früher ebenda 22 (1921) 283 erklärte er, es sei kein Grund, einzusehen, warum man die Schrift später ansetzen solle als die Didaskalie.

einen nicht viel jüngeren syrischen Beleg für die Gebets-Ostung, als er uns in der Didaskalia vorliegt. Die Begründung der Gebetsrichtung ist eine eschatologische, da sie mit dem Zitat aus Matth. 24, 27 auf die Wiederkunft Jesu vom Osthimmel anspielt und die Ostung beim Gebet als eine Mahnung an dies plötzlich eintretende Ereignis sowie als eine sehnsuchtsvolle Erwartung des wiederkehrenden Herrn betrachtet. Der Unterschied von der Begründung der Didaskalia ist nicht wesentlich, da in der Didaskalia nur die alttestamentliche — durch den Weissagungsbeweis bedingte — Begründung durch die Himmelfahrt Jesu gegeben wird, in den Canones die neutestamentliche Begründung durch die Wiederkunft Jesu. In der Didaskalia ist an den nach Osten aufsteigenden Herrn erinnert, in den Canones an das bei der Parusie erfolgende Herniedersteigen Jesu vom Osthimmel.

Die Canones der Doctrina Apostolorum und die Didaskalia geben sich als eine Kirchensatzung. Das Gebet mit nach Osten gekehrtem Antlitz zu verrichten, war demnach für Syrien verpflichtendes Gebot. Damit wird die Annahme nahegelegt, daß es eine bewußte Gegensätzlichkeit war, wenn die Marcioniten, wenigstens in den syrisch sprechenden Gebieten, gerade in umgekehrter Richtung, nach Westen gewendet ihr Gebet verrichteten [1].

Durch das Ansehen der Didaskalia gestützt, wurde die Gebetsrichtung nach Osten als eine apostolische Anordnung im Gebiete Syriens zähe festgehalten. Die sog. Apostolischen Konstitutionen (um 400) haben die Anordnung als kirchliche Satzung fast mit den gleichen Worten wie die Didaskalia weitergegeben [2]. Aber auch sonst hören wir die Bestimmung mit großer Eindringlichkeit immer wieder, und zwar mit den wichtigsten liturgischen Gesetzen zusammengefaßt. Die syrischen Canones bilden dabei eine gewichtige Unterlage. So lesen wir in einem Briefe des Bischofs Maruta von Maipherkat († vor 420) an Mar Isaak, den Katholikos von Seleucia und

---

[1]) F. C. BURKITT in The Journal of Theological Studies 22 (1921) 284 A. 1 mit Hinweis auf MITCHELL, S. Ephaim's Refutations p. XCIV.

[2]) Apostolische Konstitutionen II 57, 14 (I 165 FUNK).

Ktesiphon, folgende Bemerkung[1]: „Bezüglich jener (Canones), von denen wir gesagt, daß sie von den Aposteln aufgestellt sind, so sind sie nicht in allem genügend, einen τύπος der Kirche zu bilden, weshalb wir auch die *causa* der Kapitel der Canones der Apostel deiner Heiligkeit (nur) kurz anmerken. Es lehren nämlich die Apostel die Dienste der Kirchen, daß die Schriften des alten und neuen (Bundes) gelesen werden sollen und am Ende das Evangelium als Erwecker von allen, daß das Opfer beständig am Sonntag, Mittwoch und Freitag dargebracht werde, daß wir gegen den Orient beten sollen, — die Feste zu begehen: als Anfang der Feste am fünfundzwanzigsten des ersten Kanon Geburt[2] und am sechsten des zweiten Kanon Epiphanie, das vierzigtägige Fasten zu begehen, an seinem Ende Pascha zu feiern und Auferstehung, vierzig Tage nach der Auferstehung Himmelfahrt zu begehen und zehn Tage nach Himmelfahrt ein Fasten zu halten fünfzig Tage, daß der Jude [uns nicht Freund sein soll] . . . einmal werde er aufgenommen, und daß man tue . . . Frau Maria jederzeit durch den Tod . . . h. Geheimnisse, so auch bezüglich der Menschen . . . welche (in) Christo fortwandern aus . . . auch ihnen werde ein Gedächtnis gehalten, daß sie nicht Freundschaft haben sollen mit Juden und daß das Opferbrot (nicht) zwei Tage (alt) sein und dann dargebracht werde, und daß das Priestertum in drei Graden bestehe: Episkopat, Presbyterat und Diakonat. Das sind die Kapitel der Canones, welche die Apostel in der Kirche aufgestellt."

Die Feier der Himmelfahrt Jesu war im vierten Jahrhundert geläufig[3]. Auffallen muß der anscheinend lückenhaft überlieferte Satz: „und zehn Tage nach Himmelfahrt ein Fasten zu halten fünfzig Tage". O. BRAUN setzt nach dem Worte Himmelfahrt (Pfingsten?). Damit ist aber die Lücke nur teilweise sinngemäß

---

[1]) O. BRAUN, De sancta Nicaena synodo. Syrische Texte des Maruta von Maipherkat nach einer Handschrift der Propaganda zu Rom (Münster i. W. 1898) 59 f.

[2]) Vgl. A. RÜCKER, Zwei nestorianische Hymnen über die Magier (= Oriens christianus NS X, 43): „Im Monat Kanun I, am fünfundzwanzigsten Tage, am vierten Tage der Woche, zur dritten Stunde des Tages ging der Stern auf, und sein Licht verdunkelte die Strahlen der Sonne, der war unser Führer und er zeigte uns den Weg."

[3]) K. A. H. KELLNER: Heortologie[3] (Freiburg i. B. 1911) 82 f.

ergänzt. Der ganze Satz muß wohl gelautet haben: „und zehn Tage nach Himmelfahrt Pfingsten und nach Himmelfahrt ein Fasten zu halten fünfzig Tage". Dies würde zu der Einleitung stimmen, die der arabischen Rezension der Canones vorausgeht; danach hätten die Apostel die zehn Tage von Himmelfahrt bis Pfingsten in Gebet und Fasten zugebracht und nach der Geistessendung an Pfingsten noch weitere vierzig Tage aus Dankbarkeit gefastet[1]. Dies nimmt sich aus wie ein Versuch, für die Neueinführung eines liturgischen Brauches eine geschichtliche Begründung zu geben. Eine derartige Sitte weist auf Aszetenkreise hin, die sich ja im Fasten nicht genug tun konnten und in gegenseitigem Wettstreit einander überbieten wollten. Den Beleg dafür haben wir bei Kassian, der uns unter Mißbilligung berichtet, manche Aszeten Ägyptens hätten im Gegensatz zur Sitte der Klöster Syriens die zehn Tage von Himmelfahrt bis Pfingsten in Fasten und Kniebeugung den gewöhnlichen Tagen gleichgesetzt[2]. Auswirkungen solcher Bestrebungen mögen zu der angeführten Bestimmung bei Maruta geführt haben; der Zeit nach wird sie dem ausgehenden vierten Jahrhundert entsprechen.

Wenn Maruta der Verfasser des Briefes ist, dann hat er ein apokryphes Sammelwerk weitergegeben, das in dieser Form höchstens dem letzten Viertel des vierten Jahrhunderts zugehören kann. Dies ergibt sich schon daraus, daß die angeführten Canones klar unterscheiden zwischen dem Feste der Geburt des Herrn am 25. Dezember und Epiphanie am 6. Januar. Für einen syrischen Schriftsteller ist dies sehr beachtenswert, denn

---

[1]) W. RIEDEL, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien (Leipzig 1900) 161. Vgl. A. BAUMSTARK, Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten (Paderborn 1910) 265 f. Vgl. noch Akten der Ephesinischen Synode vom Jahre 449 S. 83 Z. 29—32 FLEMMING-HOFFMANN: Bei der Anklage gegen den Bischof von Tella heißt es auch: „. . . so führte sein Sohn Habbib den Hesychios, einen Juden daher, hieß ihn in die Bischofswohnung hinaufsteigen und aß mit ihm der Juden Gekäu, in Abwesenheit seines Vaters. Und in der Pfingstwoche (Pentekosté), welche hindurch wir fasten, speiste er mit dem Juden in der Bischofswohnung."

[2]) Kassian, Conlatio XXI 11. 19. 20. 23 (CSEL 13, 585, 594. 598 PETSCHENIG). Daß solche Aszetendisziplin schon frühe einsetzt, scheint eine Fassung des Canons 43 von Elvira zu bezeugen mit der Bestimmung: *„Post pascha quinquagesima teneatur non quadragesima."*

Ephräm der Syrer († 373), der als Vertreter der syrischen Liturgie zu gelten hat — sein Wirkungskreis war Nisibis und von 363—373 Edessa —, hatte noch keine Kenntnis von einem eigenen Geburtsfeste Jesu am 25. Dezember, für ihn fiel Taufest und Geburtsfest zusammen auf den 6. Januar[1]. Erst nach 375 fand das Weihnachtsfest in der Liturgie Antiochiens Aufnahme[2]. Wenn nun, wie O. BRAUN vermutet[3], Maruta der antiochenischen Schule zugehörte, so wollte er die zur Förderung antiochenischer Liturgie gefertigten „Anordnungen der Apostel" in der von ihm benutzten und vorgelegten Form nach dem ferneren syrischen Osten und bis nach Mesopotamien verbreiten. Der Erfolg liegt vor in der 410 abgehaltenen Synode des Katholikos Mar Isaak von Seleucia; denn der Canon 13 dieser Synode nimmt die nach Antiochien verpflanzte abendländische Feier des Weihnachtsfestes an[4]. Wenn die sogenannten Canones des Basilius die Trennung der beiden Festtage Weihnachten und Theophanie bereits für die Synode von Nicäa (325) voraussetzen[5], so mag man dies beurteilen wie immer,

---

[1]) H. USENER, Das Weihnachtsfest[2] (Bonn 1911) 202 f.

[2]) H. LIETZMANN bei H. USENER, Das Weihnachtsfest[2] (Bonn 1911) 384.

[3]) O. BRAUN, De sancta Nicaena synodo (Münster i. W. 1898) 16.

[4]) O. BRAUN, Das Buch der Synhados (Stuttgart-Wien 1900) 21 f. Der Text kann kaum anders verstanden werden. Vgl. dagegen A. BAUMSTARK a. a. O. 175 A. 3, der in diesem Kanon „das gepriesene Fest der Epiphanie" und „das große Fest der Geburt" noch Synonyme sein läßt.

[5]) Canon 30 bei W. RIEDEL, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien (Leipzig 1900) 247: „Über den Tag der heiligen Geburt unseres Erlösers von der heiligen Maria und den Tag der Theophanie, d. h. des Untertauchens (der Taufe), hat man in der Zeit, in welcher sich die heilige Synode in Nicäa versammelte, befohlen, daß wir an ihnen in der Nacht kommunizieren sollen; nicht weil wir das Fasten verwerfen und überaus eßgierige Leute sind, sondern weil wir uns ganz diesem Feste widmen sollen, der Trauer der Häretiker, welche wir verachten und geringschätzen." — Das ist Opposition gegen den Arianismus. — Der Ausdruck Theophanie für Epiphanie ist Basilius geläufig. KARL HOLL, Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern (Tübingen-Leipzig 1904) 108—110 hat zu erweisen gesucht, daß der hl. Basilius als der Begründer des Weihnachtsfestes im Orient zu gelten habe. Stimmt dies, dann wäre von hier aus wenigstens nichts dagegen einzuwenden, den angeführten Kanon auf Basilius zurückzuführen. Wenn zudem nach meiner Ansicht das Weihnachtsfest in den westlichen Ländern schon unter der Regierung Konstantins d. Gr.

für die Einführung des Weihnachtsfestes in den weiter östlich gelegenen Ländern hat die Nachricht keine Bedeutung.

In der erhaltenen Zusammenstellung können die „Apostolischen Kanones" des Maruta nicht vor das Ende des vierten Jahrhunderts angesetzt werden. Aber F. C. BURKITT hat bereits richtig erkannt[1], daß es etwas anderes ist mit der Form der syrischen Canones, wie sie in den von LAGARDE und CURETON benutzten Handschriften vorliegt. Hier haben wir nichts von einem besonderen Weihnachtsfest neben Epiphanie, auch das Gedächtnis Mariens fehlt, das Kirchenjahr besteht hier aus Epiphanie am 6. Januar (Canon VI), 40 Tage Fasten vor dem Leidenstage des Herrn (Canon VII), Karfreitag und Ostern (Canon VII), Himmelfahrt Christi 50 Tage nach Ostern nach CURETON, 40 Tage nach Ostern nach LAGARDE (Canon IX), Martyrergedächtnis am Tage ihres Martyriums (Canon XVIII). Die Sonntagsfeier wird in Canon II begründet, „weil es der Sonntag war, an dem Christus von den Toten auferstanden und zum Himmel aufgefahren ist und weil es ein Sonntag ist, an dem er am Ende erscheinen wird mit seinen Engeln". Wenn der Canon XXV von christlichen Königen spricht und ihnen zugesteht, daß sie zum Altar heraufsteigen und sich mit den Schlüsseln der Kirche vor dem Altar niedersetzen dürfen, so ist auch dies kein Beweis für späte Fassung, da die Könige Edessas sich schon sehr früh dem Christentum angeschlossen hatten, was zu einer Entwicklung führte, die sich im Westen erst unter den Söhnen Konstantins angebahnt hat. Da das Kirchenjahr der LAGARDE-CURETONschen Canones gegenüber der Marutaschen Fassung eine viel einfachere Form bietet, so ist es klar, daß die Canones der Handschriften von LAGARDE und CURETON älter sind und wohl in die Zeit gehören, die BURKITT vorgeschlagen hat. Die Gebets-Ostung ist also auch durch diese Canones-Sammlung als eine alte syrische Kirchensatzung erwiesen.

Die Satzung hat sich über Maruta von Maipherkat forterhalten in den mit seiner Fassung fast gleichlautenden, durch

---

vor 333 Eingang fand, dann liegt die Möglichkeit gar nicht so weit ab, daß der etwa schon damals zutage getretene Liturgieunterschied in der Feier des Weihnachtsfestes und Epiphaniefestes auf dem Konzil von Nicäa wenigstens zur Sprache kommen konnte.

[1]) F. C. BURKITT in The Journal of Theological Studies 22 (1921) 283 und 24 (1923) 202 f.

A. MAI herausgegebenen 27 syrischen apostolischen Kanones, die ʿAbdischoʿ v. Ṣoba in seinen Nomakanon aufgenommen, sowie der in 30 Kanones eingeteilten arabischen Rezension, auf die W. RIEDEL aufmerksam gemacht hat. In den beiden Zusammenstellungen spricht der erste Kanon vom Beten nach Osten, weil von dort der Herr kommen wird[1]. In einer Parallelschrift aus arabischer Zeit, die sich „die Befehle der Väter, der Vorsteher, der Gebieter" nennt, begegnet ebenfalls an erster Stelle die Bestimmung: „Sie befahlen und sagten, die Qibla (Gebetsrichtung) der Christen, nach welcher hin sie beten, solle der Osten sein, nach dem Worte unseres Herrn und Erlösers Jesus Christus — Preis ihm! —, daß sein Kommen vom Himmel am Ende der Welt plötzlich von der Richtung des Ostens her eintreten werde, wie der Blitz, der vom Osten her aufleuchtet und dann im Westen gesehen wird. Deswegen sollen wir nach Osten hin niederknien, als die, welche auf das Kommen unseres Herrn Christus warten[2]."

Als apostolischer Kanon ist die Vorschrift der Gebets-Ostung auch in die armenische Literatur übergegangen. So gibt Johann der Philosoph (achtes Jahrhundert) als erste Regel der Apostel-Kanones: „Wenn man sich zum Beten anstellt und die Gottheit anbetet, soll man gegen Osten stehen[3]." Eine, dem Johannes unbekannte (daher jüngere?), als neunte Regel des Thaddäus überlieferte Bestimmung sagt: „Wenn die Gläubigen im Hause Gottes zusammenkommen zum Beten ... sollen sie gegen Osten stehen und die Hände ausbreiten ...[4]"

Die Begründung der Gebets-Ostung durch die Canones der syrischen Doctrina Apostolorum und die syrische Didaskalie

---

[1]) Canones conditi ab apostolis sanctis pro ordinatione ecclesiae sanctae bei MAI, Scriptorum veterum nova collectio X (Rom 1838) 3—168 (syrisch) 169—331 (lateinisch) Canon 1. — W. RIEDEL, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien (Leipzig 1900) 19.

[2]) W. RIEDEL a. a. O. 187 f.; vgl. 53.

[3]) J. STRZYGOWSKI, Die Baukunst der Armenier und Europa I (Wien 1918) 223 mit Hinweis auf P. JOSEF KATERDSCHIAN Die heiligen Meßliturgien der Armenier, herausgegeben von P. JACOBUS DASCHIAN (Wien, Mechitaristenverlag 1897) 299.

[4]) J. STRZYGOWSKI a. a. O. 223 = KATERDSCHIAN-DASCHIAN 406. Wahrscheinlich liegt hier wie in der vorausgehenden Anmerkung im Zitat Strzygowskis eine Verwechslung vor mit J. DASCHIAN, Lehre der Apostel, ein Buch apokrypher Canones. Wien 1896.

ist von besonderer Bedeutung, weil hier nicht die persönliche Meinung irgendeines geistreichen Predigers zum Vortrag kommt, sondern die Überlieferung eines Gemeindeglaubens zur Begründung eines Kirchengesetzes herangezogen wird. Im Zusammenhang mit der scharf ausgeprägten Wiederkunftshoffnung des Urchristentums macht die Begründung der Canones den Eindruck höchster Altertümlichkeit und der Didaskalie gegenüber auch den Eindruck größerer Klarheit, verbunden mit einer der Gesetzformel angepaßten Einfachheit.

Aber auch die Begründung der Ostrichtung beim Gebet, wie sie in der syrischen Didaskalie vorgetragen wird, zeigt im Zusammenhalt mit dem ältesten Weissagungsbeweis der frühchristlichen Apologie ein sehr altertümliches Gepräge. Gesetz und Begründung lauten kurz: „Nach Osten zu müßt ihr beten, ihr wißt ja, was geschrieben steht: »Preiset Gott, der aufstieg in den Himmel des Himmels nach Sonnenaufgang hin« (Ps. 67 [68], 34." Der Verfasser der Schrift läßt die Apostel zur gesetzmäßigen Festsetzung der Gebets-Ostung einfach auf einen alttestamentlichen Text verweisen. Ein Psalmvers des Alten Testaments soll also einen neutestamentlichen Brauch rechtfertigen. Man muß sich dabei des Weissagungsbeweises erinnern, der bereits im Matthäusevangelium mit seinem „damit erfüllt würde" (das Wort der Schrift, des Herrn, des Propheten) grundgelegt und von den Apologeten im Streit mit den Juden forterhalten wurde. Die Prophetie und ihre Erfüllung beherrscht alles. Die kleinste Kleinigkeit im Leben Jesu und der Kirche glaubte man auf diese Art als Wahrheit zu erweisen. Es entspricht dem Sachverhalt urchristlicher Auseinandersetzung des jungen Christentums mit dem Judentum, wenn ein bei Klemens von Alexandrien aufbewahrtes Bruchstück aus der Lehrverkündigung des Petrus dem Apostel das Wort in den Mund legt: „Wir erkannten, daß Gott dies wirklich angeordnet hat, und wir behaupten nichts ohne die Schrift[1]." Dabei ist ἡ γραφή nach dem damaligen Sprach-

[1]) Klemens von Alexandrien, Stromata VI 15 § 128, 3 (GCS: Clem. II 497 Z. 4 STÄHLIN): „καὶ οὐδὲν ἄτερ γραφῆς λέγομεν." Auch bei E. PREUSCHEN, Antilegomena[2] (Gießen 1905) 91 = Nr. XXII, 10.

gebrauch das Alte Testament, wie ja auch aus dem Zusammenhang ersichtlich wird. Nach diesem Grundsatz, der nicht erst mit dem Kerygma des Petrus im ersten Drittel des zweiten Jahrhunderts aufkam, haben die alexandrinischen Christen des zweiten Jahrhunderts ihre Gebetsrichtung nach Osten begründet mit dem Hinweis auf Ps. 131 (132), 7: „Laßt uns anbeten nach dem Orte hin, wo standen die Füße des Herrn[1].“ Es ist nur eine Ergänzung dieses Gedankens, wenn in Syrien der Text von Ps. 67 (68), 34 herangezogen wird. In beiden Fällen wird die Gebets-Ostung mit der Himmelfahrt Jesu in Zusammenhang gebracht, und doch ist hier ein Unterschied zwischen Alexandrien und Antiochien festzustellen, der trotz seiner Unscheinbarkeit von großer Bedeutung ist. Ps. 131 konnte mit seiner Hinlenkung auf den Ölberg eigentlich nur eine Rechtfertigung der Gebets-Ostung abgeben für die Bewohner Jerusalems und für die Christen westlich von Jerusalem; für die Syrer und Antiochener hätte die Richtung nach dem Ölberg eine Richtung nach dem Süden sein müssen. Es wird daher Absicht damit verbunden gewesen sein, wenn in Antiochien Ps. 67 in den Vordergrund gerückt wurde; denn das Wort κατὰ ἀνατολάς ließ eine viel größere Deutungsmöglichkeit und konnte mit dem weiteren Gesichtswinkel auch für Syrien nördlich von Ölberg und Jerusalem noch eine Begründung der Gebets-Ostung abgeben, besonders aber dann, wenn die oben angedeutete zweite Übersetzungsmöglichkeit noch betont wurde: „Lobsinget nach Osten zu dem Gott, der aufstieg in den Himmel des Himmels.“

Nicht immer waren die Schriftsteller so genau wie die Didaskalie, die Begründung der Gebets-Ostung nach ihrem Wohnort und ihrem Heimatlande auszugestalten. So kommt es, daß bei der gedankenlosen Übernahme fremden literarischen Gutes Liturgieausdeutungen, die für eine Örtlichkeit paßten, in Gegenden auftauchen, wo sie nicht mehr am Platze waren. Auf ein kennzeichnendes, hier einschlägiges Beispiel möchte ich noch hinweisen. Es handelt sich um eine nach Verfasser, Zeit und Ort der Abfassung noch nicht genügend untersuchte Schrift *Quaestiones ad Antiochum ducem*, die gewöhnlich als

---

[1]) Siehe oben S. 143 f.

Pseudo-Athanasios zitiert wird. Die 37. Frage lautet also[1]: „Warum beten wir Christen nach Osten (κατὰ ἀνατολάς) und warum die Juden nach Süden? Antwort: Die Antwort und Darlegung hierauf ist nicht nur eine und einerlei. Anders muß man den Juden entgegnen und anders den Heiden die Sache darlegen und wiederum anders den Christen die Erklärung bieten. Den Juden nun sagen wir, daß wir Gläubige deswegen nach Osten beten, weil der Heilige Geist uns dies zum Gesetz gemacht hat durch den Propheten David, der gesagt hat: »Laßt uns anbeten nach dem Orte hin (εἰς τὸν τόπον), wo standen die Füße des Herrn« (Ps. 131, 7). Und wenn der Jude weiter fragt, wo denn die Füße des Herrn standen, so belehrt sie der Prophet Zacharias mit den Worten: »Und es werden stehen die Füße des Herrn auf dem Ölberge nach Sonnenaufgang zu gegenüber Jerusalem« (Zach. 14, 4). Wenn daher die Juden selber in Jerusalem nach Osten zu beten, so beten sie nach dem Ölberg zu. Das ist in Kürze die Antwort an die Juden. Den Heiden aber sagen wir, daß wir nicht deswegen nach Osten beten, als ob Gott im Osten umschrieben würde[2]. Sondern weil Gott das wahre Licht ist und genannt wird, so schauen wir deshalb nach dem geschaffenen Licht hin, verehren aber nicht dieses, sondern seinen Schöpfer; von dem hellsten Gestirne (uns erhebend) verehren wir den vor allen Gestirnen (existierenden) und alle Äonen überstrahlenden Gott. Die Gläubigen aber sollen hören und es sich einprägen, daß die seligen Apostel für die Kirchenversammlungen der Christen die Richtung nach Osten anordneten[3], damit wir nach dem Paradiese hinsehen, dessen wir ver-

---

[1]) Migne PG 28, 617 D—620 C.

[2]) ὡς ἐν ἀνατολαῖς παραγραφομένου τοῦ θεοῦ, d. h. nach anderen Texten, daß Gott vom Osten umschlossen wird, nur im Osthimmel wohnt.

[3]) Migne PG 28, 620 B: „. . . οἱ μακαριώτατοι ἀπόστολοι κατὰ ἀνατολὰς τὰς τῶν Χριστιανῶν ἐκκλησίας προσέχειν ἐποίησεν . . .“ Wie man ἐκκλησία in diesem Text übersetzen soll, ist nicht restlos klar. Da sich alles auf die Gebets-Ostung bezieht und bei ἐκκλησίας das gleiche Wort προσέχειν wie weiter unten bei den Juden gebraucht wird, so möchte man nach der parallelen Gliederung die lebendige Versammlung der Gläubigen darunter verstehen. Es würde dann der gleiche Gedanke ausgeprägt sein wie oben S. 178 bei der Regel des Thaddäus: „Wenn die Gläubigen im Hause Gottes zusammenkommen zum Beten . . . sollen sie gegen Osten stehen und die Hände ausbreiten . . .“ Da aber ἐκκλησία schon

lustig gingen, nach unserer alten Heimat, indem wir Gott den Herrn bitten, uns wieder dorthin zu versetzen, von wo wir vertrieben wurden. Den Juden aber haben die Propheten nach Süden zu schauen (προσέχειν) befohlen, weil vom Süden Jerusalems, d. h. von Bethlehem, der Herr kommen sollte. Deshalb sagte auch der Prophet: »Gott wird von Thaiman kommen, vom Süden« (Habac. 3, 3).“

Die Heranziehung der Prophetenworte „Gott wird von Thaiman kommen“ ist in dem Streit mit den Juden nur dadurch erklärlich, daß die Christen sagten: Der Herr ist nach Osten in den Himmel aufgefahren, von Osten wird er wiederkommen; deshalb beten wir nach Osten. Die Juden Antiochiens aber wandten ein, in der Schrift stehe doch, Gott werde von Süden kommen. Die Christen jedoch nahmen das entgegengehaltene Schriftwort von der ersten Ankunft Jesu im Fleische, von seiner Geburt in Bethlehem, südlich von Jerusalem. Pseudo-Athanasios ließ den Juden wenigstens ihren Text. Ganz anders verfuhr im sechsten Jahrhundert (Zeit Justinians I.) Gregentius, Erzbischof von Tephren im Lande der Homeriten in Südarabien, in einem Redestreit mit dem Juden Herbanus. Gregentius begann mit den Worten: „Da die Nacht vorübergegangen und die Sonne der Gerechtigkeit aufgegangen ist, warum widerstrebt ihr da so heftig ihrem Lichte und glaubt nicht an sie?[1]“ Herbanus hatte die jüdische Gebetsrichtung mit den obengenannten Worten des Propheten Habakuk begründet. Gregentius erklärte ihm kurz, daß seine Reden Unsinn seien und er die unzweideutigen Weissagungen der Propheten

längst für das Versammlungshaus der Christen in Gebrauch war (vgl. etwa Eusebios KG VII 15, 4 [GCS: Eus. II 2, 668 Z. 26 f. SCHWARTZ]), so ist auch diese Übersetzung denkbar. Der Schriftsteller hätte dann die Apostolischen Konstitutionen vor Augen gehabt, die II 57, 3 (I 159 FUNK) also bestimmen: „καὶ πρῶτον μὲν ὁ οἶκος ἔστω ἐπιμήκης, κατὰ ἀνατολὰς τετραμμένος . . .“ Wie FUNK (Didascalia et Constitutiones Apostolorum II 124) mit Berufung auf WANSLEBEN (Historia ecclesiae Alexandrinae 1677 S. 54 f.) anmerkt, behaupten die Kopten als eine apostolische Anordnung, daß das Heiligtum immer nach Osten gekehrt sein solle. Es ist möglich, daß unser Pseudo-Athanasius oder die Apostolischen Konstitutionen die Grundlage dazu boten.

[1]) Gregentius, Disputatio cum Herbano Judaeo (Migne PG 86, 1, 621 B).

nicht verstehe; dafür nimmt er den Text für die christliche Gebetsrichtung nach Osten in Anspruch[1]; denn „das Wort Thaiman gibt kund, daß er von oben her kommt oder aus dem Himmel des Ostens[2]". Da Thaiman auch „rechts" bedeutet, so wird Gregentius die antike Gleichsetzung rechts = Osten[3] mit in seine Erklärung hineingenommen haben.

Westlich von Jerusalem konnten Juden und Christen wohl über den Sinn der Gebetsrichtung streiten, nicht aber über die Richtung selber, denn diese war ja für die beiden Parteien die gleiche. Anders war es natürlich südlich und nördlich von Jerusalem, wo der Unterschied sofort äußerlich in die Erscheinung trat. Gregentius gibt uns ein Beispiel für die Gegend südlich von Jerusalem und Pseudo-Athanasios für den Norden. Pseudo-Athanasios empfindet nämlich am Orte seiner Wirksamkeit, daß die Christen nach Osten gekehrt beten, die Juden aber nach Süden. Der Süden als Gebetsrichtung der Juden ist ihm dabei so selbstverständlich, daß er andere Himmelsgegenden gar nicht weiter in Erwägung zieht. Da die Juden aber überall beim Gebete das Gesicht nach Jerusalem kehren, so ist durch diese an sich so unscheinbare Bemerkung völlig klar, daß der Verfasser nördlich von Jerusalem, etwa in Antiochien oder einer

---

[1]) Gregentius a. a. O. (Migne PG 86, 1, 670 CD): „Zu Habakuk 3, 3: „Θαιμὰν δὲ ἡμεῖς, ὅθεν προσκυνοῦμεν, τοῦτο προσαγορεύομεν. Κατὰ ἀνατολὰς γὰρ ἐδιδάχθημεν προσεύχεσθαι, διότι ἐκεῖ εὑρίσκομεν τὸν Θεὸν πλάσαντα τὸν ἄνθρωπον, καὶ τὸν παράδεισον ποιήσαντα. Πρόδηλον οὖν ὅτι κἀκεῖνος ὁ τὰ πάντα πληρῶν, τοῖς ἐκεῖσε ἐναυλίζεται. Καὶ ὑμεῖς ὅθεν προσκυνεῖτε, Θαιμὰν τοῦτο προσαγορεύετε. Ἐπὶ τὴν δύσιν γὰρ ὑμεῖς προσκυνεῖτε· καὶ οὐδὲν ἀμφίβολον περὶ τούτου· Ἀνοίας γὰρ τὰ ῥήματα πέπληστο, ἃ σὺ παρεισάγεις, μὴ καλῶς γινώσκων τὰς προφητείας." Die Gebetsostung war bei den Christen Südarabiens ganz geläufig. Das kurz nach 523 geschriebene Buch der Himyariten bringt dafür zwei Belege. Vgl. A. MOBERG, The Book of the Himyarites (Lund 1924) CXV = Kapitel XIX im Martyrium des Harith und Arbai: „When he had said this he sealed himself and bending down and worshipping towards the east he said: Peace be with you, my beloved brethren, and blessed be our Lord . . ." Ferner S. CXXXIII = Kap. XXII: „. . . bowed herself towards the east, and sealed herself and said: Our Lord . . ." Hinweis von A. RÜCKER.

[2]) Gregentius a. a. O. (Migne PG 86, 1, 670 A): „Τὸ μὲν Θαιμάν, ἐκ τῶν ἄνω δηλοῖ αὐτὸν ἥκειν, ἤτοι ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, τοῦτ' ἔστι, τῆς ἀνατολῆς."

[3]) DÖLGER, Die Sonne der Gerechtigkeit: LF 2 (Münster 1918) 37 ff.

Stadt Kappadokiens geschrieben hat. Einem Athanasios von Alexandrien kann unmöglich eine solche Gebetsrichtung der Juden in den Sinn gekommen sein, da er die Juden nach Osten beten sah.

Für uns ist hier von Bedeutung, daß die Christen und Juden sich in der Gebetsrichtung im Gegensatz fühlen, und daß die Christen nun ihrerseits eine Begründung dafür suchen, warum sie im Unterschied von den Juden überall, auch nördlich von Jerusalem, zur „aufgehenden Sonne hin beten. Die Antwort greift eigenartigerweise auf zwei Texte zurück, die für den Verfasser deutlich auf Christus hinweisen, der vom Ölberg, also östlich von Jerusalem, von seinen Jüngern schied. Die Himmelfahrt Jesu ist ihm nach ihrer Örtlichkeit die geschichtliche Begründung der Gebets-Ostung. Dies ist auffällig; denn für die Christen Antiochiens, Syriens und Kappadokiens liegt doch der Ölberg südlich. Die Lösung liegt in der Kampfstellung zum Judentum. In der Auseinandersetzung mit dem Judentum gab es nur eine gemeinsame Grundlage, die Heilige Schrift des Alten Testaments. Beide Parteien hatten ihren Weissagungsbeweis. Aber die Ausdeutung der einzelnen Texte ging in der Bewertung ihrer Beweiskraft auseinander. Die eine Partei mußte die andere zu überzeugen suchen. Die Christen konnten den Juden gegenüber ihre Auffassung nur dann siegreich zur Geltung bringen, wenn sie neutestamentliche Ereignisse durch alttestamentliche Texte zu erweisen vermochten. So war es auch mit der Himmelfahrt Jesu, die für die Christen ein geschichtliches Ereignis war, aber von den Juden bestritten wurde. Die Ostung des Gebetes hatten die Christen, aber sie begründeten sie nicht wie die Juden mit dem Tempelberg — von diesem hatten sie sich bald gelöst —, sondern mit der Himmelfahrt Jesu nach Osten und seiner erwarteten Wiederkunft von Osten. Wurde diese Begründung in Jerusalem selbst vorgetragen, so war es naheliegend, an den Ölberg im Unterschied von dem Tempelberg zu erinnern, da Jesus eben von dort nach frühchristlichen Berichten (Apg. 1, 12; Luk. 24, 50) zum Himmel auffuhr. Solche auf die christlich-jüdische Auseinandersetzung in Jerusalem selbst abgestimmte Exegese wurde dann vielfach unbesehen in das Gebiet nördlich und südlich von Jerusalem übernommen. Es ist kein reiner Zufall, wenn Pseudo-Athanasios den wichtigen Satz beifügt: „Wenn die Juden selber in Jeru-

salem nach Osten zu beten, so beten sie nach dem Ölberg zu." Das ist nun freilich nicht ganz richtig. Wenn nämlich die Juden westlich vom Tempelberg ihr Gebet verrichten, so blicken sie allerdings im allgemeinen in der Richtung des Ölbergs, aber das überlieferungsgetreue Ziel ihres Blickes ist nicht der Ölberg, sondern der Tempelberg. Der Verfasser will sagen, daß Juden und Christen in Jerusalem die gleiche Gebetsrichtung einhalten. Dies war nun tatsächlich von Anfang an der Fall. Aber gerade die beiden Berge, Tempelberg und Ölberg, bildeten alsald die große religionsgeschichtliche Trennung in der Gebets-Ostung der Juden und Christen. Der Ölberg mag dabei als die lokale Verkörperung der Wiederkunftshoffnung des Christentums betrachtet werden.

§ 11.

Jüdische und christliche Gebetsrichtung.

Elchasai als ältester Zeuge der christlichen Gebets-Ostung um das Jahr 100.

Wenn eine Religion sich durch bewußte Gegensätzlichkeit aus einem anderen religiösen Verband heraus entwickelt und sich von ihm loslöst, so kann eine solche Loslösung von den weittragendsten Folgen sein auch für die Liturgie des Gebets und die Gebetsrichtung. Eines der sprechendsten Beispiele ist die Entwicklung des Mohammedanismus. Mohammed fand in seiner arabischen Heimat einen Gestirn- und Sonnenkult vor. Sure 41, 36. 37 sagt: Allah „ist der Hörende, der Wissende. Und zu seinen Zeichen gehört die Nacht und der Tag und die Sonne und der Mond. Werft euch weder vor der Sonne nieder noch vor dem Monde, sondern werft euch nieder vor Allah, der sie erschaffen, so ihr ihm dienet". Die Gebetsrichtung wird daher eine Richtung gegen den jeweiligen Stand der Sonne gewesen sein (Sure 2, 139), so wie sie der Manichäismus ebenfalls aus dem Osten mitbrachte. Mohammed rechnete zunächst mit diesem Brauche, den er nicht verdrängen, sondern mit tieferem Geiste erfüllen wollte. Deshalb schrieb er das schöne Wort: „Und Allah ist der Westen und der Osten, und wohin ihr euch daher wendet, dort ist Allahs Angesicht. Siehe, Allah ist weit

und wissend" (Sure 2, 109). Mit der Betonung des Monotheismus schloß sich Mohammed aber von selbst stark dem Judentum an, und die geistige Verwandtschaft betonte er mit der allgemeinen Gebetsrichtung nach Jerusalem. Doch war das nationale Bewußtsein viel zu stark, um diese Anlehnung an das Judentum dauernd zu ertragen. So vollzog Mohammed von Medina aus die endgültige kultische Loslösung vom Judentum, indem er die Gebetsrichtung nach Norden, nach Jerusalem, aufhob und die Richtung nach Süden, nach Mekka, an ihre Stelle setzte. Die Moschee von Mekka und ihr Heiligtum, die Kaaba, sollte von da ab die allgemeine Zielrichtung des Gebetes (Qibla) sein (Sure 2, 136—145). Die neue Qibla sollte die Scheidung der Geister bekunden, wer sich auf seiner Ferse umkehrte nach Mekka, folgt dem Propheten (Sure 2, 138). So wurde die Qibla nach Mekka zu einem religiösen Wahrzeichen des Mohammedanismus und kennzeichnete seine Abgeschlossenheit und Selbständigkeit gegenüber anderen Religionen.

Es erhebt sich nunmehr die Frage, ob nicht eine gleiche Gegensätzlichkeit das Christentum und das Judentum nach außen hin trennte, ob nicht für die Christen die Gebets-Ostung ihre Religion und ihren Kult als endgültig losgelöst vom Judentum kennzeichnen sollte. Die Antwort scheint zunächst verneinend ausfallen zu sollen. Denn noch heute wirken die Psalmen als jüdisches Gebet- und Liederbuch im geistigen Leben des Christentums fort, noch heute beten die Christen das hebräische Amen und singen das hebräische Alleluja. Diese Tatsache zeigt den engen Zusammenhang christlicher und jüdischer Liturgie so offenbar, daß sich von selbst der Gedanke nahelegt, es möchte auch in der Gebetsrichtung der beiden Religionen ein Abhängigkeitsverhältnis obwalten. Die Tatsachen mahnen jedoch zur Vorsicht. Für ein richtiges Urteil ist zunächst die Gebetsrichtung der Juden, und zwar vor allem auf dem Boden Palästinas ins Auge zu fassen. Wie oben S. 1 schon hervorgehoben wurde, hat sich in der Zeit Jesu das Gebetsleben Palästinas um zwei Mittelpunkte gruppiert, um den Berg Garizim und den Tempelberg von Jerusalem. Von den Samaritanern berichtet uns Epiphanius um 375 in seinem Ketzerkatalog[1]: „Diese Sekte . . .

[1]) Epiphanius, Panarion haer. 9, 2 §§ 4—6 (GCS: Epiph. I 199 Z. 2—14 HOLL).

wies zwar den Götzendienst von sich ab, aber in ihrer Unwissenheit wurde sie (erst recht) darin verstrickt, indem die Götzen der vier Völker in dem Berge verborgen wurden, der von ihnen fälschlicherweise Garizim genannt wird. Wer Zuverlässiges über den Berg Garizim erfahren will, der muß wissen, daß bei Jericho die beiden Berge liegen, der Berg Garizim und der Berg Gebal, jenseits des Jordan, auf der Ostseite von Jericho, wie das Buch Deuteronomion [1] und das Buch Jesu Nave [2] bezeugt. Ohne daß sie es wissen, üben sie Götzendienst, indem sie bei ihrem Gebete von allen Seiten sich nach dem Berge wenden, (in dem Wahne), daß er geheiligt sei. Denn es ist unmöglich, daß die Schrift lüge, die da sagt: »Sie verharrten in der Beobachtung des Gesetzes, verehren aber ihre Götzen bis zum heutigen Tag«, wie im vierten Buche der Könige geschrieben steht [3]."

Epiphanius kommt kurz vor 394 noch einmal auf diesen Gegenstand zurück [4]. Der Priester der vier von dem König von Assyrien in den Städten von Samaria angesiedelten babylonischen Stämme hätten danach erfahren, daß der in Babylon weilende jüdische Priester Esdras angekommen sei, um nach dem Gesetze Gottes die Götzen zu zerstören. Die Priester hätten daher die Götzen in einer Höhle des Berges Garizim verborgen und die

---

[1]) Deuteronomion 11, 29 f.

[2]) Josue 9, 6.

[3]) IV Kö. 17, 32—34; 17, 41.

[4]) Epiphanius, De XII gemmis rationalis §§ 99. 100 (CSEL 35, 2, 771 Z. 29—772 Z. 18 GUENTHER): *„Scientes profanissimi sacerdotes memoratarum quattuor gentium, quod Hesdras sacerdos missus advenerit, qui abominabatur idola iuxta divina praecepta, et quisquis inveniretur serviens idolis, lapidibus iubente lege necabatur, celeriter e suis excelsis culminibus idola propria sustulerunt et occuluerunt in monte Garizim in loco nimis abdito atque secreto . . . Et averterunt cor Samaritanorum docentes eos ad montem Garizim orare. Quapropter, ubicumque fuerint, ad montem se convertentes orant: qui in oriente sunt, ad occidentem respiciunt et, qui in occidente, ad orientem et, qui in aquilone, similiter intendunt ad meridiem et, qui in meridie, ad aquilonem montis aspiciunt, ut impleatur scriptura, quae dicit: ‚manserunt facientes legem dei et adorantes idola propria'. Nam licet ipsi, qui adorant, ignorent occulta in abdito montis idola, impossibile tamen est, ut divina scriptura iuxta rei huius sententiam mentiatur."* — Der Text ist überliefert als Brief an Bischof Diodor. Eine griechische, jedoch weniger vollständige Überlieferung bietet Anastasius Sinaita, Quaestio 45 (Migne PG 89, 597 AB).

Samaritaner (die nichts davon wußten) veranlaßt, von allen Seiten her nach dem Berge hin zu beten, also von Osten nach Westen, von Westen nach Osten, von Norden nach Süden und von Süden nach Norden. Diese Legende entspringt einer religionsgeschichtlichen Auseinandersetzung von der größten Bedeutung. Nach Deut. 11, 29; 27, 12f. wird der Berg Garizim der Berg des Segens genannt und der Berg Ebal der Berg des Fluches. Die Samaritaner haben in dem Berg Garizim den gleichnamigen Berg bei Sichem (Neapolis) erkannt und von daher den heiligen Charakter ihres Heimatberges bewiesen. Die Juden sträubten sich aus religiösem Interesse gegen diese Auslegung und verlegten den Garizim der Deuteronomiumstelle nach Jericho. Diese jüdische Lokalüberlieferung liegt dem vor 336 geschriebenen Onomastikon des Eusebios zugrunde[1], wird von Hieronymus unterstrichen[2] und von Epiphanius weitergegeben. Jüdischer Antagonismus hat dann auf eigene Art die Gebetsrichtung der Samaritaner nach dem Berge Garizim zu erklären gesucht[3]. Tatsache war, daß die Samaritaner ihr Heiligtum auf dem Berge Garizim ebenso verehrten wie die Juden den Tempel von Jerusalem. Flavius Josephus gebraucht dafür das Wort προσκυνεῖν[4], d. h. sie bezeugten dem Heiligtum ihre Verehrung. Daß dies mit einem Gebetsgestus nach Heiligtum und Berg hin geschah, ist nur natürlich. Die

---

[1]) Eusebius v. Caesarea, Onomastikon (GCS: Euseb. III 1, 64 Z. 9—15 KLOSTERMANN).

[2]) Bei Eusebius a. a. O. (GCS: Euseb. III 1, 65 Z. 9—21 KLOSTERMANN).

[3]) Man vergleiche noch ein arabisches Fragment zu Deut. 27, das Mar Jakob von Edessa und Hippolytus, dem Ausleger des Targums (gemeint ist Hippolyt von Rom) zugeschrieben wird (GCS: Hippol. I, 2, 117 Z. 18—24 ACHELIS): „Wir sagen: Den Berg Garizim hat die Gemeinde der Samaritaner für sich in Besitz genommen. Und man sagt, er (der Berg) sei ein Gotteshaus bis auf den heutigen Tag und auf ihm brächten sie ihre Opfer dar, und auf ihm beteten sie zu Gott; er liege rechts von der Stadt Sichem, das ist Nabulus, gegen Westen (!). Auf diesem Berg ferner hat Jakob die Götzen vergraben, welche Rahel aus dem Hause ihres Vaters Laban entwendet hatte unter ihrem Rocke." Man beachte die Verschiedenheit der Legende. Aber Götzen müssen in dem heiligen Berge sein!

[4]) Flavius Josephus, Antiquitates XIII 3, 4: „. . . Σαμαρεῖς, οἳ τὸ ἐν Γαριζεὶν ὄρει προσεκύνουν ἱερόν . . ."

Römer warfen ja auch beim Vorübergehen ihren Tempeln eine Kußhand zu, was man eine *adoratio templi* nannte[1]. Tempelberg in Jerusalem und Garizim waren Gebets- und Opfermittelpunkte, und dies führte zu gegenseitiger tätlicher[2] und literarischer Bekämpfung.

Im jüdischen Tempel von Jerusalem lag das Heiligtum im Westen, der Eingang im Osten, so daß die Liturgie sich nach Westen kehrte. Wir haben ja bereits (S. 19) von der Szene bei Ezechiel 8, 16 gehört, wo es als besonders schwerer Greuel empfunden wird, daß die 25 Männer am Eingang zum Jahwetempel, mit dem Rücken gegen das Heiligtum, gegen Osten hin zur Sonne beteten. In der rechten Art hätten sie am Osteingang des Tempels nach dem Allerheiligsten, also nach Westen hin, beten müssen. Im Tempelraum war das Heiligtum die Zielrichtung des Gebetes (Ps. 27 [28], 2; 5, 8), die Gebetsrichtung ging nach Westen. Eine bei MAIMONIDES († 1204) aufbewahrte jüdische Überlieferung will sogar wissen, daß auch schon Abraham auf dem Berge Moriah (dem nachmaligen Tempelberge) beim Opfer sich nach Westen gekehrt habe[3]. Wertvoll ist dabei die Erklärung, die Maimonides beifügt: „Da es damals geläufiger Glaube auf Erden war, daß die Sonne Gott sei und verehrt werden müsse, und ohne Zweifel alle Menschen ihr Gesicht (beim Gebet) nach Osten kehrten, so wendete unser Vater Abraham auf dem Berge Moriah (im Heiligtum) sein Gesicht nach Westen, damit er seinen Rücken der Sonne zukehre[4]." SELDEN konnte noch auf eine arabische Katene zur Genesis hinweisen, in der sich die Bemerkung findet: „Von Adam bis auf Abraham, d. h. während 3328 Jahren, pflegte man gegen Osten hin anzubeten[5]." Wie weit hier Geschichte und

---

[1]) Vgl. oben S. 15 A. 1; dazu Tertullian, Apologeticum XV 7 S. 54 RAUSCHEN[2]: *„christiani enim templa nec interdiu norunt; spoliarent forsitan ea et ipsi, si et ipsi ea adorarent."*

[2]) Flavius Josephus, Antiquitates XII 1: „. . . πρὸς ἀλλήλους ἐπολέμουν, τῶν μὲν Ἱεροσολυμιτῶν τὸ παρ' αὐτοῖς ἱερὸν ἅγιον εἶναι λεγόντων καὶ τὰς θυσίας ἐκεῖ πέμπειν ἀξιούντων, τῶν δὲ Σαμαρειτῶν εἰς τὸ Γαριζεὶν ὄρος κελευόντων."

[3]) J. SEDLEN, De synedriis et praefecturis iuridicis veterum Ebraeorum (Londini 1655) 433 gibt den arabischen Urtext mit lateinischer Übersetzung.

[4]) J. SELDEN a. a. O. 434.

[5]) J. SELDEN a. a. O. 435.

Sage sich begegnen, bleibe dahingestellt. Wir haben wiederholt gesehen, wie der Sonnenkult in der Umgebung Palästinas und zum Teil im Lande selber lebendig war[1] und seinen Einfluß auf das Judentum geltend machte. Das Deuteronomium 4, 19 weist ausdrücklich auf die Sonnenverehrung der Heiden hin und warnt die Gesetzestreuen vor diesem Fremdkulte, ja ordnet die Todesstrafe an für jeden, der zum Sonnenkulte abirrte (Deut. 17, 3—5). Es wäre immerhin denkbar, daß auch eine Maßnahme kultischer Art, wie die Gebetsrichtung nach dem Heiligtum und dem Tempel dem Einfluß der Sonnenreligionen begegnen sollte. Vom Tempelbau selbst können wir dies wohl kaum sagen, da er ja wie die Sonnentempel des Morgenlandes seinen Eingang nach Osten kehrte[2]. Etwas anderes ist es mit der Hinlenkung des Gebetes nach dem Tempel.

Das Tempelweihgebet Salomons, von dem das III. Königsbuch und nach ihm das II. Buch der Chronik berichtet, nimmt sich aus wie eine Stiftung dieser Gebetsrichtung. Man höre nur einmal III Kö. 8, 44—49: „Wenn dein Volk zum Kampfe gegen seinen Feind ausziehen wird, des Weges, den du sie senden wirst, und sie zu Jahwe beten in der Richtung nach der Stadt hin, die du erwählt hast, und nach dem Tempel, den ich deinem Namen erbaut habe, so wollest du ihr Gebet und Flehen im Himmel hören und ihnen Recht verschaffen. Wenn sie sich an dir versündigen, — denn es gibt keinen Menschen, der nicht sündigte, — und du auf sie zürnest und sie dem Feinde preisgibst, daß ihre Bezwinger sie gefangen führen in ein Land, es sei fern oder nahe, und sie gehen in sich in dem Lande, wohin sie gefangen geführt sind, und bekehren sich und flehen zu dir im Lande ihrer Bezwinger und sprechen: Wir haben gesündigt und verkehrt gehandelt, wir sind gottlos ge-

---

[1]) Siehe oben S. 2. 19. 31.

[2]) Bei der Beobachtung der Gebetsrichtung der vom Osteingang kommenden Tempelbesucher, die nach dem Allerheiligsten, d. h. nach Westen gekehrt beteten, konnte eine spätere Zeit allerdings zu der Meinung kommen, als ob der Tempel in bewußtem Gegensatz zum Sonnenkult gebaut worden wäre, damit die Beter nicht die aufgehende Sonne anbeteten, sondern den Herrn der Sonne. So weiß es wenigstens Anastasius Sinaita, Quaestio 44 (Migne PG 89, 596 A): „Ἐτέτραπτο δὲ οὐ πρὸς ἕω, ἵνα οἱ προσευχόμενοι μὴ τὸν ἥλιον ἀνίσχοντα προσκυνῶσιν, ἀλλὰ τὸν τοῦ ἡλίου δεσπότην."

wesen, und bekehren sich also zu dir von ganzem Herzen und von ganzer Seele im Lande ihrer Feinde, die sie weggeführt haben, und beten zu dir in der Richtung nach ihrem Lande hin, das du ihren Vätern gegeben hast, nach der Stadt, die du erwählt hast, und nach dem Hause, das ich deinem Namen erbaut habe: so wollest du ihr Gebet und Flehen hören im Himmel, der Stätte, wo du thronest, und ihnen Recht verschaffen [1]."

Das klassische biblische Beispiel dafür, daß die Juden tatsächlich diese Gebetsrichtung übten, bietet Daniel in Babylon. Von ihm heißt es (Dan. 6, 10): „Er öffnete in seinem Obergemach die Fenster in der Richtung nach Jerusalem und warf sich dreimal am Tage auf sein Angesicht nieder, wie er es auch vorher zu tun pflegte, und betete [2]." Da Babylon östlich von Jerusalem liegt, so betete Daniel nach Westen. Daniel übte nur, was das jüdische Gesetz verlangte. Dieses Gesetz, nach Jerusalem gekehrt zu beten, hat die Mischna zusammengefaßt in die Worte: „. . . Also wer gegen Morgen steht, wende sein Antlitz gegen Abend, wer gegen Abend steht, gen Morgen, wer gegen Mittag steht, gen Mitternacht, und wer gegen Mitternacht steht, gen Mittag. Betet also ganz Israel gen einen Ort [3]." Nur wenn diese Gebetsrichtung wirklich unmöglich war, wurde eine geistige Hinwendung des Herzens nach Jerusalem als Ersatz genommen. So heißt es in der Mischna: „Wer auf dem Esel reitet, steigt zum Gebete ab, und wenn er nicht abzusteigen vermag, so wendet er sein Antlitz, und wenn er sein Antlitz nicht zu wenden vermag, so richtet er sein Herz nach dem Hause des Allerheiligsten. Reist er zu Schiffe oder im Wagen, so richtet er sein Herz nach dem Hause des Allerheiligsten [4]."

---

[1]) Vgl. noch III Kö. 8, 30. 42; II Chronik 6, 20. 21. 26. 29. 34—39.

[2]) Dan. 6, 10: „θυρίδας ἠνοιξεν ἐν τῷ ὑπερῴῳ αὐτοῦ κατέναντι Ἱερουσαλήμ, καὶ ἔπιπτεν ἐπὶ πρόσωπον αὐτοῦ τρὶς τῆς ἡμέρας, καθὼς ἐποίει ἔμπροσθεν, καὶ ἐδεῖτο."

[3]) Berâkhôt jer. IV 5 zitiert bei W. BRANDT, Elchasai. Ein Religionsstifter und sein Werk. Beiträge zur jüdischen, christlichen und allgemeinen Religionsgeschichte (Leipzig 1912) 12. BRANDT verweist noch auf Tosifta Berâkhôt III 15—16.

[4]) Berâkhôt IV 5, 6 (Die Mischna, Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung. Herausgegeben von G. BEER—O. HOLTZMANN [Gießen 1912] 65 f.).

Die Juden hielten kraftvoll an dieser Gebetsrichtung fest. Sie war eben überkommener Brauch der Väter. Auch die zum Christentum übertretenden Juden, die Judenchristen, suchten zum Teil die Gebetsrichtung nach Jerusalem weiter zu üben. Von den Ebioniten des zweiten Jahrhunderts sagt z. B. Irenäus: „Sie üben die Beschneidung weiter und verharren in den Gewohnheiten nach dem Gesetze und in der jüdischen Lebensweise, wie sie auch Jerusalem verehren, als sei es das Haus Gottes[1].“ Statt verehren hat der lateinische Text *adorare*. Wie ich oben nachgewiesen habe[2], ist das *adorare* nach antikem Sprachgebrauch eine Verehrungszeremonie, die man dem Heiligtum und in der Richtung des Heiligtums darbrachte, genau wie das griechische προσκυνεῖν. Wenn nun von den Ebioniten gesagt wird, daß sie *Hierosolymam adorent,* so ist damit von selbst die Gebetsrichtung nach Jerusalem mit eingeschlossen. Die volkstümliche jüdische Auffassung glaubte Gott in besonderer Weise im Tempel und in Jerusalem gegenwärtig[3] und begründete für sich damit die Richtung des Gebetes. Dies steckt in dem Satze, daß die Ebioniten Jerusalem verehren, als sei es das Haus Gottes. Der Tempel konnte hier nicht mehr genannt werden, weil er bereits zerstört war. Daß ehedem der Tempel als das Haus Gottes die Begründung abgab, ersehen wir aus dem Barnabasbrief, der gegen die Juden den Vorwurf erhebt: „Auch hinsichtlich des Tempels will ich sagen, mit welchem Irrtum die Unglücklichen nicht auf ihren Schöpfer gehofft haben, sondern auf den (Tempel-)Bau, als sei er das Haus Gottes. Fast wie die Heiden haben sie ihn

---

[1]) Irenaeus, Adversus haereses I 22 (I 213 HARVEY): *„et circumciduntur ac perseverant in his consuetudinibus, quae sunt secundum legem, et Judaico charactere vitae, uti et Hierosolymam adorent, quasi domus sit Dei.“* Zum Fortleben des jüdischen Ritualgesetzes in den Kreisen der Judenchristen vgl. noch Origenes. In Genesin Homilia III, 5 (GCS: Orig. VI, 44 Z. 18—22 BAEHRENS): . . . *non solum carnales Judaei de circumcisione carnis revincendi sunt nobis, sed et nonnulli ex his, qui Christi nomen videntur suscepisse et tamen carnalem circumcisionem recipiendam putent, ut Ebionitae et si qui his simili paupertate sensus oberrant.* Siehe dazu die von BAEHRENS zur Stelle angemerkten weiteren Belege aus Origenes.

[2]) S. 188 A. 4; 189 A. 1. Vgl. S. 15 A. 1.

[3]) Die Begründung lag vielleicht in Psalm 134 (135), 21: „εὐλογητὸς κύριος ἐν Σιών, ὁ κατοικῶν Ἰερουσαλήμ.“

im Tempel verehrt[1]." Solche Betrachtungsweise der Christen, noch unterstützt durch die Zerstörung des Tempels, ist von besonderer Wichtigkeit für die Auseinandersetzung in der Gebetsrichtung zwischen Judentum und Christentum. Diese Auseinandersetzung gilt es nun, geschichtlich klarzustellen.

C. VITRINGA sprach einst die Meinung aus, bei der großen Anlehnung des christlichen Kultes an das Judentum hätten die Christen auch die jüdische Gebetsrichtung übernommen. Er verwies darauf, daß die Juden, die westlich von Jerusalem wohnten, tatsächlich sich beim Gebete nach Osten kehrten. Die aus dem Judentum kommenden Christen, die in nicht geringer Zahl in Kleinasien, Griechenland, Italien und Nordafrika wohnten, hätten nach der Annahme des Evangeliums ihre Gebetsrichtunng nach Osten beibehalten, und die aus dem Heidentum kommenden Christen hätten den gleichen Ritus übernommen. Dies sei der Ursprung für die christliche Gebetsrichtung nach Osten[2]. Auch G. LOESCHCKE meinte: „Die christliche Sitte, sich beim Gebet nach Osten zu wenden, stammt aus einer Zeit, wo der Einfluß der Synagoge auf die Kirche noch überwog; sowohl Origenes de orat. 32 als Tertullian ad nat. I 13 kennen sie schon[3]." LOESCHCKE will nach dem Zusammenhang die christliche Gebets-Ostung aus dem Judentum herleiten, während er die Orientierung der Kirchen auf heidnischen Einfluß zurückführen möchte.

So einfach liegt aber die Sache keineswegs. Allerdings ist nicht zu leugnen, daß für einen großen Teil des Römerreiches westlich von Jerusalem jüdische und christliche Gebetsrichtung zusammenfiel. Aber es ist die Frage in Rechnung zu ziehen, ob die christliche Gebets-Ostung nicht noch früher liegt als die stärkere Ausbreitung des Christentums in die westlichen Provinzen. Wie ist die Sachlage zu beurteilen, wenn in Palästina selbst nördlich, südlich und östlich von Jerusalem, wenn besonders im Mittelpunkt Syriens, in Antiochien, die christliche Gebets-Ostung bereits im ersten Jahrhundert vorhanden war?

---

[1]) Barnabas, Epistula 16, 1. 2 (PA I², 86 FUNK).

[2]) C. VITRINGA, De synagoga vetere² (Leucopetrae 1726) 1112 f. = Lib. III pars 2 cap. 19 δ.

[3]) G. LOESCHCKE, Jüdisches und Heidnisches im christlichen Kult (Bonn 1910) 18 A. 2.

Dann könnte man nicht mehr von der Übernahme eines jüdischen Brauches in das Christentum reden; die christliche Gebets-Ostung wäre dann vielmehr eine ausgeprägte Gegensätzlichkeit gegen das Judentum. Nun haben wir bereits beobachten können, daß die christliche Gebets-Ostung nicht nur vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts in Übung, sondern auch eine so festgewurzelte Sitte war, daß sie um 200 als eine apostolische Anordnung bezeichnet werden konnte. Wenn wir dies im Auge behalten, dann bietet es keine Überraschung mehr, wenn Epiphanius von Elchasai[1], dem Stifter der judenchristlichen Sekte der Elchasaiten, also berichten kann: „Er verbietet, nach Sonnenaufgang hin zu beten, indem er sagt, man dürfe nicht dahin (allein) sich wenden[2], sondern müsse von allen Himmelsgegenden aus das Gesicht nach Jerusalem kehren, also die im Osten Wohnenden nach Westen gegen (die Stadt) Jerusalem, die im Westen nach Osten gegen die gleiche (Stadt), die im Norden nach Süden und die im Süden nach Norden, so daß demnach von allen Seiten das Antlitz Jerusalem gegenüber ist. Aber beachte die Unsinnigkeit des Betrügers. Er verdammt nämlich die Opfer und heiligen Handlungen als gottwidrig, da sie weder nach (der Sitte) der Väter noch nach dem Gesetze jemals Gott dargebracht worden seien, und behauptet (trotzdem), daß man dorthin nach Jerusalem beten müsse, wo der Opferaltar war und die Opfer dargebracht wurden[3].“

Dieser Bericht von der Ablehnung der Gebetsrichtung nach Osten als der einzigen und stetigen Gebetsrichtung scheint Epiphanius an einer anderen Stelle auf eine Volkslegende hin-

---

[1]) Über Elchasai und seine Lehren vgl. W. BRANDT, Die jüdischen Baptismen [Beihefte zur Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft 18 (Gießen 1910) 99 ff]. — Ausführlicher W. BRANDT, Elchasai. Ein Religionsstifter und sein Werk. Beiträge zur jüdischen, christlichen und allgemeinen Religionsgeschichte. Leipzig 1912.

[2]) Προσέχειν. Darüber vgl. oben S. 181 A. 3.

[3]) Epiphanius, Panarion 19, 3 § 5. 6 (GCS: Epiph. I 220 Z. 13 ff. HOLL): „Κωλύει γὰρ εἰς ἀνατολὰς εὔξασθαι, φάσκων μὴ δεῖν προσέχειν οὕτως, ἐπὶ τὰ Ἱεροσόλυμα δὲ ἔχειν τὸ πρόσωπον ἐκ πάντων τῶν μερῶν, τοὺς μὲν ἀπ' ἀνατολῶν εἰς δύσιν προσέχειν τῇ Ἱερουσαλήμ, τοὺς δὲ ἀπὸ δύσεως εἰς ἀνατολὴν τῇ αὐτῇ, τοὺς δὲ ἀπὸ ἄρκτου εἰς μεσημβρίαν καὶ ἀπὸ μεσημβρίας εἰς ἄρκτον, ὡς πανταχόθεν τὸ πρόσωπον ἀντικρυς εἶναι τῆς Ἱερουσαλήμ.“ Vgl. hiezu noch W. BRANDT, Elchasai. Ein Religionsstifter und sein Werk (Leipzig 1912) 12.

gelenkt zu haben. Er spricht von den Sampsäern (Σαμψαῖοι) in Peräa, die mit den Elchasaiten gleichgesetzt wurden. Ihren Namen bringt er mit Schamasch = die Sonne in Zusammenhang und sagt, Σαμψαῖοι sei so viel wie Ἡλιακοί = die Sonnigen, Sonnenhaften. Dies erinnert ihn nun an die Sonneneidechse (σαύρη ἡλιακή), die er als ein Sinnbild zum ungünstigen Vergleich mit der genannten Häresie heranzieht. „Diese Häresie ist noch weniger wert als die Eidechse, da sie nicht einmal einen kleinen Bruchteil ihrer Nützlichkeit besitzt. Wenn nämlich (die Sonneneidechse) ihr Augenlicht schwinden sieht, so erlangt sie es mit der Zeit durch den Umlauf der Sonne wieder; sie kriecht in einen nach Sonnenaufgang geöffneten Schlupfwinkel hinein, fastet, blickt nach Sonnenaufgang und legt so ihre Blödsichtigkeit ab. Diese Häresie aber besitzt in allem die Unvernunft des Tieres, aber auch nicht das geringste, was an diesem Tiere Lob verdient[1].“ Das Lobwürdigste ist, daß

---

[1]) Epiphanius, Panarion haer. 53, 2 § 3 (GCS: Epiph. II 316 Z. 18 ff. HOLL). Es darf hier hingewiesen werden auf den Physiologus, der anscheinend der symbolfreudigen Literatur der Alexandriner einzureihen ist. Hier begegnet aus der antiken Naturgeschichte als Mahnung folgender Vergleich: „Es gibt eine Eidechse, die auch Sonneneidechse heißt. Der Physiologus sagt von ihr: Wenn sie alt geworden ist, werden ihre Augen schwach, sie erblindet und sieht das Licht der Sonne nicht mehr. Was tut sie nun nach ihrer schönen Natur? Sie sucht eine Mauer auf, die gegen Osten liegt, und kriecht in den Spalt der Mauer und wenn die Sonne aufgeht, öffnet sie ihre Augen unverwandt nach der Sonne gewendet — und sie wird gesund. Auf diese Weise sollst auch du, o Mensch, wenn du noch das Kleid des alten Menschen trägst und die Augen deines Geistes schwach sind, die aufgehende Sonne der Gerechtigkeit suchen, Christus unsern Gott, dessen Name beim Propheten (Zach. 6, 12) Aufgang genannt wird, und er selbst wird die Augen deines Herzens öffnen und jegliche Finsternis von dir vertreiben.“ Physiologus 2 bei F. LAUCHERT, Geschichte des Physiologus (Straßburg 1889) 231. Wenn man den Physiologus auch nicht gerade mit LAUCHERT S. 64 in die Zeit vor 140 setzen wird, so dürfen viele Partien doch ein recht hohes Alter beanspruchen. Es mag bemerkt werden, daß der Physiologus der Moskauer Synodalbibliothek, der den vorgenannten Text als erstes Kapitel gibt, sich einführt als eine Schrift des Bischofs Petrus von Alexandrien († 311). Vgl. A. KARNEJEV, Der Physiologus der Moskauer Synodalbibliothek = Byzantinische Zeitschrift 3 (1894) 32. Zur bildlichen Darstellung der geschilderten Szene vgl. J. STRZYGOWSKI, Der Bilderkreis des griechischen Physiologus = Byzant. Archiv Heft 2 (Leipzig 1899) 13.

die Sonneneidechse nach Sonnenaufgang gekehrt ihr Heil sucht, die Sampsäer aber verwerfen die Gebetsrichtung nach Osten und kehren sich nach Jerusalem[1]. Zur Zeit des Epiphanius wohnten die Sampsäer als Überreste der Elchasaiten in Nabatäa und Peräa[2], jenseits des Jordan und des Toten Meeres. Von ihnen sagt Epiphanius, daß ihre Gebetsrichtung im Widerspruch stehe mit der Gebets-Ostung der Christen. Diese Gegensätzlichkeit war von Anfang an beabsichtigt, und zwar zur Zeit des Elchasai selber.

Über die Zeit des Auftretens von Elchasai haben wir ziemlich genaue Nachrichten. Epiphanius nennt uns dafür die Regierungszeit des Kaisers Traian[3]; nach Hippolyt von Rom kündete eine Schrift des Elchasai für die Traianische Zeit Kriegswirren an[4], und noch genauer nennt uns Hippolyt das dritte Jahr der Regierung Traians[5], also die Zeit um 100 n. Chr. In diese Zeit fällt die oben angeführte Bestimmung über die Gebetsrichtung nach Jerusalem und das Verbot, allein nach Osten gekehrt zu beten.

In der positiven Bestimmung gab Elchasai, der Judenchrist, das jüdische Ritualgesetz in einer Form wieder, wie es uns in der bereits angeführten Stelle der Mischna begegnete. Es fragt sich nur noch, gegen wen das Verbot der Gebets-Ostung gerichtet ist. So viel ist zunächst gewiß: Elchasai fand bei seiner Wirksamkeit in Palästina und Syrien eine Gebets-Ostung vor, die im Norden, Süden und Osten von Jerusalem im Widerspruch stand mit seiner und der jüdischen Gebetsrichtung nach Jerusalem. Um die Essener[6] und Therapeuten[7] handelt es sich

---

[1]) Diese Gegensätzlichkeit im Benehmen der „Sonnigen" gegenüber der Sonneneidechse hat W. BRANDT, Elchasai (Leipzig 1902) 129 f. nicht genügend erkannt.

[2]) Epiphanius, Panarion haer. 19, 2 § 10 (GCS: Epiph. I 219 Z. 7 f. HOLL).

[3]) Epiphanius, Panarion haer. 19, 1 § 4 (I 218 Z. 2 ff. HOLL): „Συνήφθη δὲ τούτοις (sc. Ossäer) μετέπειτα ὁ καλούμενος Ἠλξαΐ ἐν χρόνοις βασιλέως Τραιανοῦ . . ."

[4]) Hippolyt von Rom, Elenchos IX 16 § 4 (GCS: Hipp. III 255 Z. 1 ff. WENDLAND).

[5]) Hippolyt von Rom, Elenchos IX 13 § 4 (GCS: Hipp. III 251 Z. 22—252 Z. 1 WENDLAND).

[6]) Siehe oben S. 44 f.

[7]) Siehe oben S. 45 f.

kaum, da wir von diesen die Gebets-Ostung nur für das Morgengebet zur Zeit des Sonnenaufgangs kennen. Die Kreise, gegen die sich Elchasai wendet, betonten aber grundsätzlich die Gebetsrichtung nach Osten als die alleinige für jede Tageszeit: es waren Christen. Da nämlich Elchasai eine judenchristliche Richtung innerhalb des Christentums vertrat, so wird es dadurch von selbst nahegelegt, daß Elchasai gegen einen bereits entwickelten Brauch der übrigen Christen in Palästina und Syrien Stellung nimmt. Die Gebets-Ostung der Christen war also schon zur Zeit Traians um das Jahr 100 vorhanden, eine Erkenntnis, die mit unseren anderen Feststellungen stimmt. Elchasai empfand diese christliche Gebets-Ostung nördlich, östlich und südlich von Jerusalem als einen Abfall vom jüdischen Brauch, als eine Neuerung im Gegensatz zum Judentum [1].

---

[1]) Nach diesem klaren Texte scheint E. WEIGAND, Die Ostung in der frühchristlichen Architektur. Neue Tatsachen zu einer alten Problemfrage = Festschrift, Sebastian Merkle zu seinem 60. Geburtstage (Düsseldorf 1922) 370 mich nicht richtig verstanden zu haben, wenn er schreibt: „Daß dies (die christliche Gebetsrichtung nach Osten) bereits um 100 der Fall gewesen sein sollte, wie Dölger aus einer Nachricht des Epiphanios über Elchasai schließen möchte, scheint mir zweifelhaft, denn daß Elchasai aus Opposition gegen die allgemeine d. i. heidenchristliche Sitte die Gebetsrichtung auf Jerusalem hin vorgeschrieben haben soll, beruht nur auf der Nachricht des Epiphanios; diese bewußte Absicht kann leicht erst nachträglich hineingesehen sein, während Elchasai dabei nur an einer jüdischen und judenchristlichen Sitte festhielt." — Dazu vgl. meinen obigen in dem einschlägigen Stoff unverändert gebliebenen Text. Weder bei Epiphanius noch bei mir steht die Behauptung, Elchasai habe aus Opposition gegen die christliche Gebetsostung die Gebetsrichtung nach Jerusalem vorgeschrieben, wenn „vorgeschrieben" = „eingeführt" sein soll. Sondern Elchasai opponiert mit seiner aus dem Judentum beibehaltenen und festgehaltenen Gebetsrichtung gegen die bereits vorhandene und sich durchsetzende christliche Sitte, beim Gebet sich nur nach Osten zu kehren. Wenn aber WEIGAND deswegen dem Epiphanius nicht traut, weil Epiphanius mit seinem Zeugnis allein steht, so muß ich mich zu einer anderen Geschichtsbetrachtung bekennen. Der ganze Zusammenhang bei Epiphanius setzt die Benutzung eines Elchasaitextes voraus. Vgl. κωλύει γὰρ εἰς ἀνατολὰς εὔξασθαι, φάσκων μὴ δεῖν προσέχειν οὕτως. Im Zusammenhang kann nur die christliche Gebetsrichtung gemeint sein. Da aber die christliche Gebetsostung um 140 da ist, sehe ich nicht den mindesten Grund zur Annahme, Epiphanius habe die christliche Gebetsostung in seinen Elchasaitext hineingesehen. Dafür müßten Beweise erbracht werden.

Elchasai hatte recht. Denn die christliche Gebets-Ostung war ebenso eine Loslösung vom jüdischen Ritualgesetz wie die Abschaffung der Beschneidung und der Speisegesetze. Diese Loslösung mußte in die Erscheinung treten, sobald Heiden nördlich, östlich und südlich von Jerusalem in das Christentum eintraten — ohne erst den Weg über das Judentum zu nehmen. Diese Heidenchristen beteten früher nach angestammter Väterart nach Osten gekehrt. Würden sie nun die Gebetsrichtung zum Tempelberg und nach Jerusalem hin übernommen haben, so wäre das ebenso eine Angleichung an das Judentum gewesen, wie sie durch die Annahme der übrigen Ritualgesetze kund wurde. Wie scharf man sich aber bald hierin vom Judentum trennte, mag man aus dem Barnabasbrief ersehen. Die Auseinandersetzung in dem einen Punkte führte auch zu einer Auseinandersetzung in dem anderen. Die Heidenchristen haben mit der Gebets-Ostung einfach eine angestammte Sitte ihres heidnischen Vorlebens beibehalten; diese Sitte haben sie aber mit neuem Inhalt erfüllt, dadurch vom Heidentum losgelöst und zugleich zu einem unterscheidenden Merkmal zwischen Judentum und Christentum gemacht.

§ 12.

Die älteste Begründung der christlichen Gebets-Ostung: Himmelfahrt Jesu und Wiederkunftshoffnung.

„Komm Herr Jesu“ und „Maranatha“.

Wenn die Juden des apostolischen Zeitalters in Jerusalem ihre Hausandacht verrichteten, so schauten die meisten nach Osten; denn der größte Teil der Stadt lag westlich vom Tempelberge. Nur ein kleiner Teil der Bewohner der Unterstadt und Neustadt mußte sich beim Gebet nach Norden oder Süden kehren. Solange die Christen ihre Beziehungen zum Tempelgottesdienst in Jerusalem noch nicht völlig abgebrochen hatten, hielten sie natürlich in Jerusalem die Gebetsrichtung nach dem Tempel

und von auswärts nach Jerusalem fest. Die Loslösung vom Tempelkult, durch die Zerstörung des Tempels wesentlich gefördert, führte unter der treibenden Kraft des Messiasbekenntnisses zu einer Neuerung. Zwar schauten die Christen Jerusalems in ihrer Mehrzahl beim Gebete genau wie die Juden nach Osten, aber das Christusbekenntnis, das die Anhänger der neuen Lehre von den Juden unterschied, brachte auch eine neue Begründung der Gebetsrichtung.

Die Juden haben den Christen von Anfang an entgegengehalten, der in Schmach und Schande am Kreuz gestorbene Jesus von Nazareth könne unmöglich der Messias-König sein. Wie wir aus einer der ältesten noch erhaltenen jüdisch-christlichen Auseinandersetzungen, aus Justins Dialog mit dem Juden Tryphon, ersehen[1], haben die Christen stets darauf verwiesen, daß die eigentliche Herrlichkeit des Messias bei der Parusie, d. h. bei der zweiten Ankunft oder Wiederkunft Jesu zur Geltung kommen werde. Diese Parusie Jesu vom Himmel her beherrschte die ganze Sehnsucht des frühen Christentums[2]. „Der Herr ist nahe“ (Phil. 4, 5) war die freudige Hoffnung. Die Erwartung, daß der Herr vom Himmel herabsteigen werde unter dem Ruf des Erzengels und dem Posaunenschall Gottes (I. Thess. 4, 16), übertrug sich auf das Gebet.

Am Schlusse der Johannesapokalypse (22, 10) steht der Gebetsruf: „(Amen), komm Herr Jesu![3]“ Den gleichen Ausdruck der Sehnsucht nach der Wiederkunft des Herrn glaubt man noch an zwei Stellen der urchristlichen Literatur in aramäischer Sprache vorzufinden. Der Apostel Paulus schließt den ersten Brief an die Korinther ab mit den Worten (I. Kor. 16, 22—24): „Wenn einer den Herrn nicht liebt, sei er Anathema. Maranatha. Die Gnade des Herrn Jesu sei mit euch. Meine Liebe ist mit euch allen in Christus Jesus.“ Die Lehre der zwölf Apostel bietet am Schluß des eucharistischen Gottesdienstes, anschließend an das Danksagungsgebet nach der

---

[1]) Justin, Dialog 14, 8; 32, 2; 49, 2 usf.

[2]) Vgl. dazu F. TILLMANN, Die Wiederkunft Christi nach den Paulinischen Briefen. Freiburg i. B. 1909; besonders kommt in Betracht das 3. Kapitel S. 46—93: Der Zeitpunkt der Wiederkunft.

[3]) Apok. 22, 20: „Ἀμήν, ἔρχου κύριε Ἰησοῦ.“ Vgl. 22, 17: „καὶ τὸ πνεῦμα καὶ ἡ νύμφη λέγουσιν· ἔρχου. καὶ ὁ ἀκούων εἰπάτω· ἔρχου.“

Kommunion, eine Reihe Gebets- und Mahnrufe in dieser Form:

„Es komme Charis und vergehe diese Welt!
Hosanna dem Gotte Davids!
[Wenn jemand heilig ist, komme er hinzu —
Wenn nicht, dann tue er Buße!]
Maranatha. Amen[1].“

Was dieses Maranatha genau heißt, wissen wir bis heute noch nicht mit voller Bestimmtheit. In der Schule von Antiochien las man das Wort als μαρὰν ἀθά, leitete es also von מָרָן אֲתָא = »unser Herr ist gekommen« ab[2]. G. BICKELL gab im Jahre 1884 mit dem Hinweis auf Apok. 22, 20 die Übersetzung »*Domine noster, veni*«[3]. Die Auslegung scheint die herrschende geworden zu sein. G. DALMAN erklärt die Formel als מָרַנָא תָא mit alter Form des Suffixes entsprechend dem nabatäischen מראנא (CIS II 199. 202)[4]. F. TILLMANN läßt ältere Erklärungen durch die von Bickell gegebene abgetan sein[5], und H. LIETZMANN sieht in Anlehnung an Dalman in dem ἔρχου κύριε Ἰησοῦ der Apokalypse eine Übersetzung der aramäischen Formel[6].

---

[1]) Didache 10, 5 (PA I[2] 24 FUNK). Nach C. SCHMIDT in Z. f. d. neut. Wiss. 24 (1925) 85 übersetzt der Kopte: „der Herr ist gekommen“.

[2]) So Chrysostomus: „εἴ τις οὐν μὴ ἀγαπᾷ τὸν κν ἡμῶν ιν χν ἤτω ἀνάθεμα μαραναθᾶ. καὶ εὐθέως ὤφθη αὐτῷ ὁ κς καὶ λέγει· ἐπειδὴ ἀγαπᾷς με Παῦλε ἴδε ποῦ εἰμι. ἀπὸ χαρᾶς οὐν λέγει ὁ Παῦλος τὸ μαραναθᾶ τοῦτ' ἐστιν εἶδον τὸν κν. ἴδε ἦλθεν ὁ κύριος ἴδε ποῦ ἐστιν.“ So steht der Text nach Mitteilung von Herrn Studienrat Dr. FR. AENGENVOORT (Duisburg) in Vat. Graec. 1774 (saec. 16) fol. 74ro. Die Handschrift enthält Miszellen (Briefe des Chrysostomos?). Der Text findet sich zuerst in einem Parisin. 761 (saec. 12). Daß Chrysostomos die vergangene Zeit in dem Worte sah erhellt auch aus: In epist. I ad Cor. homilia 44, 3. (Migne PG 61, 377): „Τί ἐστι Μαραναθά; Ὁ Κύριος ἡμῶν ἦλθε . . ὡσανεὶ ἔλεγεν, ὁ κοινὸς πάντων δεσπότης καταβῆναι τοσοῦτον κατηξίωσεν.“ Chr. übersetzt also „ὁ κύριος ἡμῶν ἦλθεν“, wenn er auch das Wort irrig für hebräisch hielt. Theodoret erklärte demgegenüber (Migne PG 82, 373): „Μαραναθά. Τοῦτο ἰοῦ τῆς Ἑβραίων ὥς τινες ὑπέλαβον· ἀλλὰ τῆς Σύρων ἐστὶ φωνῆς· ἑρμηνεύεται δὲ »ὁ Κύριος ἦλθεν«.“

[3]) G. BICKELL, Die neuentdeckte „Lehre der Apostel“ und die Liturgie (Zeitschrift für kath. Theol. 8 [1884] 403 A. 3).

[4]) G. DALMAN, Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch[2] (Leipzig 1905) 152 A. 3.

[5]) F. TILLMANN a. a. O. 14 A. 1.

[6]) H. LIETZMANN [Handbuch zum Neuen Testament 9: An die Korinther I. II. Zweite, neubearbeitete Auflage (Tübingen 1923) 92]. Dazu Handbuch III 1[2] (Tübingen 1919) 95 zu Röm. 10,9.

Auch AD. DEISSMANN spricht sich für ein *Marana tha* = »Unser Herr, komm!« aus[1]. In diesem Falle wäre eine verkürzte Imperativform תא statt אתא anzunehmen[2], oder es wäre, wie mich JOHS. HEHN brieflich belehrt, bei der Vollform מָרָנָא אֲתָא das eine *a* in der Aussprache untergegangen[3]. Zu der Form *Marana* erinnert mich Herr Kollege B. VANDENHOFF noch an den Gott *Marnas* von Gaza[4]. Hier steht das Wort *Marna* in gräzisierter Form und beseutet ebenfalls „unser Herr". Wir hätten dann eine Bildung wie σατανᾶς aus hebräisch שָׂטָן oder aramäisch סָטָנָא.

A. KLOSTERMANN wollte die Formel als mâran 'âthâ (syr.) = »der Herr ist das Zeichen« erklären und darin die Spendeformel beim Bruderkuß der Christen erkennen[5]. Ohne Klostermann zu nennen, kam E. HOMMEL auf eine ähnliche Lösung[6]. Er hält es für sehr wahrscheinlich, daß Paulus den Gedanken »Unser Herr ist das Zeichen« aussagen wollte und was sich daraus weiter ergebe und direkt damit zusammenhänge: »Unser Herr ist das א und das ת«, den gleichen Gedanken, den die Apokalypse des Johannes mit den Worten ausspreche: »Ich bin das A und das Ω[7].« Wenn Hommel sagt, in der Formel „Μαρανα θα = Komm, unser Herr! klinge die Verbindung mit dem Suffix der 1. pers. plur. beim angeredeten Namen ungewohnt[8], so steht dem entgegen, daß heute noch die Araber Palästinas,

---

[1]) A. DEISSMANN, Die Urgeschichte des Christentums im Lichte der Sprachforschung (Tübingen 1910) 26 f.

[2]) F. TILLMANN a. a. O. 14 A. 1.

[3]) Brief vom 13. 4. 20.

[4]) Vgl. auch schon F. BAETHGEN, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte (Berlin 1888) 65 f. Über die Religionsgeschichte des Marnas und seinen Kampf mit Christus berichtet DREXLER bei ROSCHER II, 2, 2378—2382. Belege sind auch angemerkt in Marcus Diaconus, Vita Porphyrii episcopi Gazensis = Ausgabe des Bonner philologischen Seminars (Lipsiae 1895) im Register unter Μάρνας.

[5]) A. KLOSTERMANN, Probleme im Aposteltexte (Gotha 1883) 245 f.

[6]) „Die Klostermann-Hommelsche Deutung ist auch von BRUSTON in Revue de théol. et des quest. relig. XXII 402—8 vorgetragen worden." E. PETERSON in Byz. neugr. Jahrbücher 3 (1922) 185.

[7]) E. HOMMEL, Maran atha (Zeitschrift f. d. neut. Wiss. 15 [1914] 320 f.).

[8]) E. HOMMEL a. a. O. 317.

Christen wie Mohammedaner, den Priester mit *abuna* = »Unser Vater» anreden[1].

Rein sprachlich scheint das Rätselwort *Maranatha* überhaupt nicht erklärt werden zu können. Der Zusammenhang ist notwendig mit in Rechnung zu stellen. Aber auch dann ist eine glatte Entscheidung nicht so leicht zu erzielen. Nehmen wir zunächst den Text des Apostels: „Wenn einer den Herrn nicht liebt, sei er Anathema. Maranatha." Unwillkürlich erinnert man sich an eine Fluchformel, die den Juden des ersten Jahrhunderts sogar gebetsmäßig geläufig war im sogenannten Šemone ʿesre, dessen Entstehung erheblich vor das Jahr 100 angesetzt werden muß. Hier heißt es in der 12. Benediktion:

„Den Verfolgern sei keine Hoffnung,
Und das Reich des Frevels rotte eilends aus in unsern Tagen;
Und die Nazarener und Abtrünnigen mögen plötzlich untergehen,
Sie seien getilgt aus dem Buche der Lebendigen und seien mit den Gerechten nicht geschrieben!
Gepriesen seist du, Jahwe, der demütigt Frevler[2]!"

Justin, der Apologet, kommt wiederholt auf die Verfluchung der Christen durch die Juden zu sprechen[3]. Daß solch ein jüdischer Fluch damals schon üblich war, ist kaum zu bezweifeln. Bei Joh. 9, 22 steht das vielsagende Wort: „Es hatten die Juden aber schon damals den Beschluß gefaßt, daß jeder, der ihn als den Christus bekenne, aus der Synagoge gestoßen werde." Der Fluch, das Anathema, war die selbstverständlich vorausgehende, begleitende oder folgende Zeremonie dazu. Paulus denkt sich nun: Die Juden sprechen das Anathema über den, der Jesus liebt und ihn als Christus bekennt; wir sprechen das Anathema über den, der Jesus nicht als Christus bekennt, über den, der den Herrn nicht liebt. Es drängt sich daher die Vermutung auf, Paulus habe in dem angeführten Worte einen jüdischen Fluch umgekehrt, den Juden zum Fluch und den Christen zum Segen gewendet. Der Fluch der Juden endigte gedankenmäßig mit dem Bekenntnis: „Der Herr (Messias) ist noch nicht gekommen." Das christliche Bekenntnis lautete: „Unser Herr ist gekommen

---

[1]) Nach freundlicher Mitteilung meines † Kollegen P. KARGE.

[2]) A. GREIFF, Das Gebet im Alten Testament (Münster i. W. 1915) 134.

[3]) Justin, Dialogus cum Tryphone 16, 4; 47, 5; 93, 4; 95, 4; 137, 2.

(in Jesus von Nazareth)." Dies Bekenntnis lautete aramäisch *Maran atha.* Von hier aus wäre *Maranatha* der Niederschlag einer bereits auf palästinensischem Boden erfolgten Auseinandersetzung zwischen Judentum und Christentum und ein scharf formuliertes Bekenntnis der Messianität Jesu. Nun verdient die älteste aus syrischem Gebiete stammende Interpretation des Maranatha = „Der Herr ist gekommen" (Joh. Chrysostomos und Peschito) doch besondere Beachtung. Zwar spiegelt die oben angeführte Äußerung des Chrysostomos bereits eine legendenhafte Ausschmückung wieder, allein dies spricht noch nicht gegen die sprachliche Erklärung.

Aber noch ein anderer Gedanke ist in Erwägung zu ziehen. Paulus spricht den Fluch aus über den, „der den Herrn nicht liebt". Dürfen wir nicht dafür setzen: Verflucht sei, wer nicht an den wiederkommenden Herrn glaubt und ihn in gläubigem Hoffen herbeisehnt? Der Apostel spricht II. Tim. 4, 8 auffällig davon, daß der Herr, der gerechte Richter, den Kranz der Gerechtigkeit geben wird ihm „und allen denen, die seine Erscheinung liebgehabt haben[1]". Die den Herrn lieben, sind von Paulus Tit. 2, 13 gekennzeichnet als solche, „die die selige Hoffnung erwarten und die Erscheinung der Herrlichkeit des großen Gottes und unseres Heilandes Jesus Christus". Wenn wir solche Gedanken in I. Kor. 16, 22 f. einsetzen dürfen, dann könnte dort sinngemäß gesagt sein: „Wer sich nicht nach der Wiederkunft Jesu sehnt, der sei verflucht. Maranatha." In diesem Zusammenhang könnte das Maranatha die Betonung der Wiederkunft Jesu sein = „Der Herr kommt", so daß man auf die Vermutung kommen könnte, Paulus habe das Wort selbst übersetzt in Phil. 4, 5: „ὁ κύριος ἐγγύς" = „Der Herr ist nahe". Bei dieser Annahme wäre Maranatha Bekundung der Hoffnung und Drohung zugleich etwa in dem Sinne des Glaubensbekenntnisses: *„venturus est iudicare vivos et mortuos".* Doch kommt der sicherlich in dem Worte liegende Drohcharakter[2] noch viel

---

[1]) Vgl. zur Stelle F. TILLMANN a. a. O. 19.

[2]) E. PETERSON hat in Byz. neugr. Jahrbücher 3 (1922) 185 noch hingewiesen auf die christliche Grabschrift von Salamis CIG 9303 = BAYET, De titulis Atticae christianis Nr. 107, „wo das μαραναθαν zweifellos als Grabfluch aufzufassen ist. Vielleicht hat die Formel von Anfang an diesen Drohcharakter gehabt, siehe auch DUSSAND in Journ. asiat. 1910 II p. 646 f."

stärker zur Geltung bei der Übersetzung: „Unser Herr, komme!“ Wer dies aussprach, wünschte nicht nur den Heiland und Retter herbei, sondern auch den Richter und das Gericht für den Guten zum Trost, aber für den Bösen zur Strafe. Am Ende des zweiten Jahrhunderts beteten die Christen bereits um Aufschub des Weltuntergangs und seiner Schrecken[1], aber in paulinischer Zeit sehnte man all dies herbei — und wer diesen Wunsch aussprach, rief damit das Gericht über die Feinde Gottes herab. So fügt sich das Wort *Maranatha* noch als Verstärkung zu dem *Anathema* hinzu.

So viel ist gewiß: das aramäische Wort mitten im Text hat eine besondere Bedeutung und zeugt von einer hohen Bewertung bereits auf dem Boden Palästinas, wo das Aramäische die Muttersprache war. Wir haben nun noch das gleiche Wort in der Didache. Aber auch hier ist es nicht viel klarer. Würde der oben S. 200 angeführte Text vor dem Empfang der Eucharistie stehen, so könnte das *Maranatha* mit dem Warnungsruf zusammen einen klaren Sinn geben: „Wenn jemand heilig ist, komme er hinzu — wenn nicht, dann tue er Buße. Der Herr kommt (wirklich).“ Oder vielleicht stärker: „Der Herr ist da (er wird richten)[2].“ Das wäre ganz im Geiste des Apostels, der I. Kor. 11, 29 demjenigen, der unwürdig die Eucharistie genießt, das Gericht androht. Zur Not könnte dann auch der Einleitungssatz „Es komme die Gnade“ auf die Eucharistie bezogen werden, denn χάρις ist in besonderer Weise die Gabe der Eucharistie. Klemens von Alexandrien sagt nämlich: „Die Kraft des Logos ist der Geist, wie (die Kraft) des Fleisches das Blut. Ähnlich wird der Wein dem Wasser beigemischt, dem Menschen der Geist: der Mischtrank stärkt zum Glauben, der Geist führt zur Unsterblichkeit. Die Mischung der beiden, des Trankes und des Logos, wird Eucharistie, die

[1]) Tertullian, Apologeticum 32, 1 S. 98 RAUSCHEN: *Est et alia maior necessitas nobis orandi pro imperatoribus, etiam pro omni statu imperii rebusque Romanis, qui vim maximam universo orbi imminentem ipsamque clausulam saeculi acerbitates horrendas conminantem Romani imperii commeatu scimus retardari. Itaque nolumus experiri, et dum precamur differri, Romanae diuturnitati favemus.*

[2]) Nach TH. ZAHN. Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons III (Erlangen 1884) 294 soll das *Maranatha* nur den Sinn haben können: „Der Herr kommt im Sakrament“, oder „er ist gekommen, jetzt ist er da“.

gepriesene und herrliche Charis[1].“ Das Wortspiel εὐχαριστία und χάρις, das natürlich in der Übersetzung mit „Gnade“ verlorengeht, will beachtet sein[2].

Gegen diese Auslegung des Maranatha als (Warnungs-) Ruf in Verbindung mit dem Empfang der Eucharistie spricht aber sowohl die Stellung des ganzen Textes nach der Kommunion[3] als auch der Zusammenhang. Unmittelbar voraus geht nämlich das Gebet: „Gedenke, o Herr, deiner Kirche, sie zu erretten aus allem Übel und sie zu vollenden in deiner Liebe!

---

[1]) Klemens von Alexandrien, Paedagog II 2 § 19, 4—20, 1 (GCS: Clem. I 168 STÄHLIN). Zum Verständnis dieser Stelle muß man sich der Logosepiklese im zweiten Jahrhundert erinnern. Vgl. dazu F. J. DÖLGER, ΙΧΘΥΣ II, 497 ff.; 501 A. 6. Die merkwürdige Äußerung des Alexandriners von der Charis am Schlusse scheint mir erst durch Rücksichtnahme auf gnostische Anschauungen begreiflich zu werden, in denen mit der Gleichsetzung von Logos und Charis gerne gespielt wurde. Man lese etwa Irenaeus, Adversus haereses I, 7, 2 (I, 116 HARVEY): Es ist die Rede von Markos und seiner Eucharistie-Epiklese: ὡς δοκεῖν τὴν ἀπὸ τῶν ὑπὲρ τὰ ὅλα Χάριν τὸ αἷμα τὸ ἑαυτῆς στάζειν ἐν ἐκείνῳ τῷ ποτηρίῳ διὰ τῆς ἐπικλήσεως αὐτοῦ, καὶ ὑπερμείρεσθαι τοὺς παρόντας ἐξ ἐκείνου γεύσασθαι τοῦ πόματος, ἵνα καὶ εἰς αὐτοὺς ἐπομβρήσῃ ἡ διὰ τοῦ μάγου τούτου κληϊζομένη Χάρις. L. FENDT, Gnostische Mysterien, ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes (München 1922) 41 hat den Text mißverstanden, wenn er aus der Charis des Markus eine hellenistische Form der Muttergöttin macht. Darum ist auch die vorausgehende Ausführung über die „Liebfrauen-Kommunion“ wenig glücklich zu nennen. — Im Paralleltext des Hippolyt, Elenchos VI, 39, 2 S. 171 Z. 3 WENDLAND heißt es nur χάριν τινα. In der Darstellung des Irenäus kommt dagegen die Charis als Persönlichkeit ganz deutlich zum Ausdruck. Sie wird als der Bräutigam der Seele gefaßt. Man beachte auch das Wort, daß die Charis auf Grund der gesprochenen Epiklese ihr Blut in den Becher träufle. Dies läßt die Bezugnahme auf Christus nicht verkennen. Wenn ferner Irenäus a. a. O. das Weihewort überliefert: „Die vor dem All seiende, unausdenkbare und unaussprechliche Charis erfülle deinen inneren Menschen, vermehre in dir ihre Gnosis und senke das Senfkorn in die gute Erde,“ so ist im Zusammenhang die Charis als die Grundlage der Prophetie gedacht wie sonst in der Theologie der Zeit der Logos.

[2]) Auch nach meinen Ausführungen wird die Frage von Charis = Christus in der Eucharistie noch nicht abgeschlossen sein.

[3]) E. VON DER GOLTZ, Das Gebet in der ältesten Christenheit (Leipzig 1901) 212 f. läßt den ganzen Text, also auch *Maranatha,* dem Empfang der Eucharistie vorausgehen. Der Ruf *Maranatha* sei von dem Spender der Eucharistie gesprochen und von den Empfangenden mit *Amen* angeeignet worden.

Führe sie, die geheiligte, zusammen von den vier Winden in dein Reich, das du ihr bereitet hast. Denn dein ist die Macht und die Herrlichkeit in Ewigkeit." Auf dieses Gebet, das den sehnsüchtigen Blick nach dem kommenden Reich Gottes lenkt, folgt neben ἐλθέτω χάρις das wichtige Wort: »Es vergehe diese Welt«. In der Gedankenverbindung gibt dieser Wunsch sofort auch dem vorausgehenden ἐλθέτω χάρις eine eschatologische Färbung. Schon G. P. WETTER ist es aufgefallen, daß hier ἐλθέτω χάρις ohne jede nähere Bestimmung steht[1]. Er meinte, daß man die Stimmung vielleicht am besten so wiedergeben könne: „es komme die messianische Zeit, es vergehe diese Welt[2]". Das ist sachlich richtig beobachtet; denn I. Petr. 1, 13 steht die Mahnung: „Setzet euere ganze Hoffnung auf die Gnade (χάριν), die euch dargeboten wird bei der Offenbarung (= Wiederkunft) Jesu Christi." Ja, es läßt sich sogar der Gedanke erwägen, ob χάρις nicht persönlich gedacht ist. In dem Hymnus, den die Johannesakten an das Abendmahl anschließend von Jesus und den Jüngern vortragen lassen, heißt es:

Ehre dir, Vater . . . Amen.
Ehre dir, Logos! Ehre dir, Charis! Amen.
Ehre dir, Geist! Ehre dir, Heiliger! Ehre deiner Herrlichkeit! Amen[3].

Daß in diesen Worten ein trinitarischer Lobpreis vorliegt, ist deutlich. Vielleicht ist er von dem Verfasser der Akten vorgefunden und in seine Darstellung mit hineinverwoben worden[4]. Der Logos trägt hier den Namen Charis, eine Bezeichnung, die auch an einer späteren Stelle noch hervortritt: „Dieses Kreuz des Lichtes wird von mir um euretwillen bald Logos genannt, bald Nus, bald Jesus, bald Christus, bald Türe, bald Weg, bald Brot, bald Same, bald Auferstehung, bald Sohn, bald Vater, bald Geist, bald Leben, bald Wahrheit, bald Glaube, bald Charis[5]."

---

[1]) G. P:son WETTER, Charis. Ein Beitrag zur Geschichte des ältesten Christentums (Leipzig 1913) 84.

[2]) WETTER a. a. O. 85.

[3]) Johannesakten 94 (AAA II 1, 197 Z. 17—20 BONNET).

[4]) Wenn P. WENDLAND, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum[2] (Tübingen 1912) 239 die Ogdoas und Dodekas für den gnostischen Charakter anruft, so kann ich dem nicht zustimmen. Die Symbolik ὀγδοάς = Himmel ist viel allgemeiner.

[5]) K. 98 (AAA II 1, 200 Z. 5—9 BONNET).

Diese Bezeichnung Jesu mit dem Namen »Gnade« war für die Frühzeit des Christentums keine vereinzelte Erscheinung. In der 19. Salomonischen Ode heißt es: (Die Jungfrau) „empfing und gebar, und die Jungfrau wurde Mutter infolge großer Liebe . . . Da gebar sie, als wäre es ein männliches Wesen, die Gnade[1]".

Wie es zu der Bezeichnung Jesu mit dem Charis-Namen kam, ist nicht ganz klar. Fast möchte ich vermuten, daß der Text in Tit. 2, 11 den Anlaß dazu abgab, da die Worte „Erschienen ist die heilbringende Charis allen Menschen . . ." die Charis wie eine lehrende Persönlichkeit zur Darstellung bringen. Die alte lateinische Übersetzung verweist mit *Apparuit enim gratia Dei Salvatoris nostri* noch stärker auf Christus, und das Missale Romanum hat den Text in sinniger Weise als Epistel der ersten Weihnachtsmesse eingesetzt und damit die Ankunft Jesu im Fleische sinnbilden wollen. Doch möge die Herkunft des Charisnamens in Schwebe bleiben.

Nach den angeführten Belegen für die tatsächliche frühchristliche Benennung Jesu mit dem Namen Charis gewinnt es an Wahrscheinlichkeit, daß der in die Liturgie der Didache verwobene Ruf „Es komme die Gnade!" einen Wunsch nach dem Kommen des Herrn in sich schließt. Es bedeutet nun keine Überraschung mehr, daß diese Annahme bestätigt wird durch den im Anfang des 5. Jahrhunderts geschriebenen Papyrus Or. 9271 aus der Gegend von Oxyrhynchus[2]. Statt des bisher bekannten Textes von Didache X, 6: „Es komme Charis!" steht hier ein koptischer Wortlaut, den der Herausgeber HORNER

---

[1]) H. GRIMME, Die Oden Salomos (Heidelberg 1911) 46 f. An dem christlichen Charakter der Ode ist nicht zu zweifeln. Vgl. G. KITTEL, Die Oden Salomos überarbeitet oder einheitlich? (Leipzig 1914) 90. Zur persönlichen Auffassung der Gnade vgl. auch Ode 33, 1. 9 S. 79 GRIMME: „Wieder eilte die Gnade, senkte sich zur Unterwelt nieder. . . . Hört auf mich und laßt euch erretten, ich, die Gnade Gottes, rede unter euch; und durch mich werdet ihr erlöst und selig: ich bin euer Richter." G. KITTEL a. a. O. 117 ff. nimmt den Text für die Höllenfahrt Jesu. Nach unserem Hinweis auf Charis = Christus ist dies sehr naheliegend.

[2]) G. HORNER, A new Papyrus Fragment of the Didaché in Coptic = The Journal of Theological Studies 25 (1924) 225—231. Dazu K. BIHLMEYER, Die Apostolischen Väter (Tübingen 1924) XVIII.

wiedergibt mit *The Lord came*[1]. HORNER vermutete, das Wort „der Herr" sei ein Mißverständnis, entstanden aus einer Kürzung des Wortes XAPIΣ, das im griechischen Text steht[2]. Das ist kaum anzunehmen; denn die allgemein angewendete Kürzungsformel für KYPIOΣ war KΣ, das wohl mit XΣ = XPIΣTOΣ verwechselt werden konnte. Ein XAPIΣ konnte vielleicht einmal zu XPΣ = XPIΣTOΣ verlesen werden, kaum aber zu KΣ = KYPIOΣ; eine mit der etwa vorhandenen Kürzung XPΣ = XAPIΣ verwechselbare Kürzung KPΣ = KYPIOΣ war nicht gebräuchlich[3]. Demnach wird die Textverschiedenheit der griechischen und koptischen Überlieferung nur durch eine inhaltliche Gleichsetzung von Charis und Christus zu verstehen sein. Dem Abschreiber war die Gleichung noch bekannt: er setzte mit Absicht die allgemein verständliche Formel für den geheimnisvollen Namen Charis ein.

Würde in dem Satze ἐλθέτω χάρις »die Gnade« in dem angeführten Sinne persönlich gedacht sein, so wäre der Wunsch nach der baldigen Ankunft Jesu zum Ausdruck gebracht. Aber auch ohne diese Ausdeutung von Charis = Logos weist der Satz die Sehnsucht nach der Wiederkunft des Herrn noch deutlich genug auf, dadurch, daß der Untergang dieser Welt von der Ankunft der Herrlichkeit des Himmelreiches und seines Königs nicht zu trennen ist. Wichtig ist in diesem Sinne der unmittelbar folgende Ruf: »Hosanna dem Gotte Davids!« Hier ist eine klare Anspielung auf den Psalm 109 (110), der von Christus (Matth. 22, 45) als messianisch verwertet wird. Diesen Psalm hat die älteste christliche Predigt für die Himmelfahrt, Verklärung und Gottheit Jesu mit besonderer Betonung herangezogen. Nach Apg. 2, 34—36 sagt Petrus zu den Juden: „Denn nicht David ist zum Himmel aufgestiegen; er selbst sagt vielmehr: »Es sprach der Herr zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde lege zum Schemel deiner Füße.« Mit Sicherheit erkenne also das gesamte Haus Israel, daß Gott

---

[1]) G. HORNER a. a. O. 230. Vgl. C. SCHMIDT in Z. f. d. neut. Wiss. 24 (1925) 85: „Kommen möge der Herr".

[2]) G. HORNER a. a. O. 226.

[3]) L. TRAUBE, Nomina sacra. Versuch einer Geschichte der christlichen Kürzung (München 1907) 92 zu KΣ: „Wirkliche Varianten hat es nie gegeben. KPΣ auf einer syrischen Inschrift ist nur eine irrtümliche Lesung, vgl. DEISSMANN, Philologus LXIV, 477."

zum Herrn und Christus gemacht hat diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt." Diesem im Himmel als Gott und Herr thronenden Jesus gilt das »Hosanna dem Gotte Davids«. Von ihm wird das Wort ausgesagt *Maranatha*. Da das vorausgehende als Bitte gehalten ist, so wird *Maranatha* kaum als Aussage, sondern ebenfalls als Bitte gemeint sein. Es wird damit zu einer gewissen Wahrscheinlichkeit erhoben, daß *Maranatha* eine Fortsetzung oder nähere Erklärung des Sehnsuchtsrufes ist — die Übersetzung „Unser Herr komme!" würde ganz folgerichtig das eschatologisch gefärbte Gebet zum Abschluß bringen. Freilich käme man kaum daran vorbei, die dazwischen stehenden Worte: „Wenn jemand heilig ist, komme er — wenn nicht, dann tue er Buße" als einen Einschub zu bezeichnen, der vom Rande (als Ruf des Diakons) in den Text geraten wäre, wie dies ja auch bei dem *Mysterium fidei* der Kelchkonsekration der Fall sein wird. Im Zusammenhang würde der Text dann lauten:

„Es komme Charis und vergehe diese Welt!
Hosanna dem Gottes Davids!
Unser Herr, komme! Amen."

Da am Schlusse der Apokalypse, an so bezeichnender Stelle die Worte „'Αμήν, ἔρχου κύριε 'Ιησοῦ" stehen, so gewinnt es höchste Wahrscheinlichkeit, daß der Ruf „Komm Herr Jesu" dem *Maranatha* entsprechen soll. Wenn Paulus mitten in seinen griechischen Text das unübersetzt gelassene aramäische Wort einfügte, so mußte es für ihn einen geheiligten Klang besitzen, d. h. es war eine gottesdienstliche Formel[1], wie sie tatsächlich uns in der Didache begegnet. Der Ruf „Unser Herr, komme" war der sprechendste Ausdruck der Liebe zum Herrn, und als solcher paßt er als starker Gegensatz zu dem Anathema, das über den ausgesprochen wird, der den Herrn nicht liebt.

Aber selbst wenn *Maranatha* nicht ein Gebet sein sollte, so bliebe uns doch noch das „Komm Herr Jesu" der Apokalypse. Zum Verständnis des Wortes ist zunächst zu beachten, daß die Johannesapokalypse Christus als den verklärten Erlöser

[1]) E. VON DER GOLTZ, Das Gebet in der ältesten Christenheit (Leipzig 1901) 82. 96 vermutet in *Maranatha* das älteste an Jesus selbst gerichtete Gebet.

darstellt. Er hat die Welt überwunden. In diesem Sinne redet die Apokalypse von einem sittlichen Kampf und nennt den Christen, der diesen Kampf besteht, den Sieger (ὁ νικῶν). Auf der Höhe erscheint dieser Begriff Apok. 4, 21, da hier Christus sagt: „Dem Sieger werde ich verleihen zu sitzen mit mir auf meinem Thron, wie auch ich gesiegt habe und mich setzte mit meinem Vater auf seinen Thron." Vgl. Apok. 5, 21. Am Ende der Zeiten kommt die Erlösung mit der Macht und dem Reiche Christi (Apok. 12, 10). Dieses Reich sehnt der Apokalyptiker und die Kirche als Braut Christi herbei mit dem Rufe: „Komm Herr Jesu!" Das Wort hängt mit der Himmelfahrt und der damit dokumentierten Gottheit und Anbetungswürdigkeit Jesu zusammen. Diese drei Gedanken sind für das älteste sich mit dem Judentum auseinandersetzende Christentum auf das engste verbunden[1]. Man muß hier einmal Texte auf sich wirken lassen, die z. B. Justin in seinem Redestreit mit dem Juden Trypho für das Gott-Königtum Jesu und seine Anbetungswürdigkeit heranzieht. Er führt Ps. 23 an und sagt dazu: Als Christus „von den Toten auferstand und in den Himmel auffuhr, da erhielten die von Gott in den Himmeln aufgestellten Fürsten den Befehl, die himmlischen Tore zu öffnen, damit er, der der König der Herrlichkeit ist, einziehe und nach seiner Himmelfahrt zur Rechten des Vaters sitze, bis er die Feinde zum Schemel seiner Füße gemacht hat[2]". Und dann fährt Justin weiter: „Im Diapsalma des sechsundvierzigsten Psalmes ist in bezug auf Christus gesagt: »Gott stieg auf unter Jubel, der Herr unter dem Schall der Posaunen. Lobsinget unserem Gott, lobsinget, lobsinget unserem König, lobsinget[3]«." Im gleichen Sinne zitiert er dann den 98. Psalm, der eigentlich noch stärker wirkt: „Der Herr ist König geworden, mögen grollen die Völker. Er thront über den Cherubim, möge beben die Erde. Der Herr ist groß in Sion und erhaben über allen Völkern. Mögen sie preisen deinen großen Namen; denn er ist furchtbar und heilig . . . Erhebet den Herrn, unsern Gott, und fallet nieder vor dem Schemel seiner Füße; denn er ist heilig . . .

---

[1]) Justin, Dialog 38, 1 S. 134 GOODSPEED: „καὶ ἀναβεβηκέναι εἰς τὸν οὐρανόν, καὶ πάλιν παραγίνεσθαι ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ προσκυνητὸν εἶναι."

[2]) Justin, Dialog 36, 5.

[3]) Justin, Dialog 37, 1.

Erhebet den Herrn, unsern Gott, und fallet nieder vor seinem heiligen Berge; denn heilig ist der Herr, unser Gott[1]."

Wie hier Himmelfahrt und Anbetung Jesu aus dem Alten Testament erwiesen wird, so wurde völlig in gleicher Linie und wahrscheinlich in gleicher Zeit auch die Gebetsrichtung nach Osten erwiesen. Wir brauchen nur unmittelbar an die Texte Justins die altertümliche Überlieferung der Didaskalie anzuschließen: „Man muß nach Osten hin beten; ihr wisset ja, was geschrieben steht: »Preiset Gott, der aufstieg in den Himmel des Himmels nach Sonnenaufgang hin« (Ps. 67 [68], 34)[2]." Bei der Gewissenhaftigkeit, mit der die frühchristliche Apologie alle Stellen zum Beweise eines Brauches heranzog, hat man sich auch andere Stellen nicht entgehen lassen. Man mag in diesem Zusammenhang einmal die Stellen auf sich wirken lassen, die Pseudo-Athanasius[3] aus Psalm 131, 7 und Zacharias 14, 4 für die christliche und gegen die jüdische Gebetsrichtung herangeholt hat und die beide nach altchristlicher Auffassung auf den von der Erde scheidenden, zum Himmel zurückkehrenden Herrn hinweisen.

Nach Luk. 24, 50 und Apg. 1, 12 schied Jesus vom Ölberg von seinen Jüngern, also östlich von Jerusalem. Die Apostelgeschichte gibt dazu den Bericht 1, 9—12: „Vor ihren Augen wurde er emporgehoben, und eine Wolke nahm ihn hinweg von ihren Augen. Und wie sie so gespannt nach dem Himmel schauten, als er dahinfuhr, siehe da standen zwei Männer bei ihnen in weißen Kleidern. Diese sagten: Ihr Galiläer, was steht ihr da und schaut nach dem Himmel hinauf? Dieser Jesus, der von euch aufgenommen wurde in den Himmel, wird so wiederkommen, wie ihr ihn habt hinfahren sehen nach dem Himmel."

Durch die besondere Hervorhebung der Wolke in Apg. 1, 9 wird nahegelegt, daß das Wiederkommen Jesu auf den Wolken des Himmels gemeint ist, wie dies ja auch bei Matthäus 24, 30 (im Anschluß an Daniel 7, 13) betont wird. Aber es steckt mehr dahinter: nicht nur die Wiederkunft vom Himmel her, sondern auch das Kommen vom Ost-Himmel ist gemeint. Mit

---

[1]) Justin, Dialog 37, 2—4.
[2]) Didaskalie II 57, 5 (I 160 FUNK).
[3]) Oben S. 181.

der Himmelfahrt des Herrn ist nicht ein Auffahren senkrecht in die Höhe gemeint, sondern ein Hinschweben nach Osten aufwärts. Das *ferebatur in coelum* will beachtet sein (ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν). In der volkstümlichen Phantasie war dies ein Getragenwerden oder ein von anderen unterstütztes schwebendes Gehen. Wir haben noch einen Nachklang hievon in einem Relief der Türe von S. Sabina in Rom, wo Christus von Engeln in den Himmel aufgenommen wird[1]: Ein Engel faßt den Herrn von oben mit beiden Händen an der Rechten, ein anderer Engel scheint ihn an der linken Schulter zu fassen, und ein dritter unterstützt den Körper. Daß es sich um die Himmelfahrt handelt, hat J. WIEGAND überzeugend dargetan[2]. Auf dem Honoratussarkophag und der Münchener Elfenbeintafel schreitet Christus eine Anhöhe hinauf (vgl. das *ascendit in coelum)* und wird von einer aus der Wolke ragenden Hand gezogen. W. vermutet nun an der Sabinatür eine Fortbildung dieses Typus. Ich halte die Auffassung der Türe für selbständig und wahrscheinlich schon einmal zur Ausführung gebracht vor dem fünften Jahrhundert. Die Darstellung der Himmelfahrt bekundet nämlich eine Auffassung von hochaltertümlichem Gepräge. Im Petrusevangelium aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts wird die Auferstehung Jesu also geschildert: Zunächst sehen die Soldaten zwei Jünglinge in hellem Glanze vom Himmel herabkommen und in das Grab hineingehen . . . „da sahen sie wieder aus dem Grabe drei Männer hervorkommen, und die zwei stützten den einen, und ein Kreuz folgte ihnen, und die Häupter der beiden reichten bis zum Himmel, das des von ihnen Geführten aber ragte über den Himmel hinaus, und sie hörten eine Stimme vom Himmel, die sprach: »Hast du den Entschlafenen gepredigt?« und eine Antwort war vernehmlich vom Kreuze her »Ja«[3]". Die Darstellung verbindet hier Auferstehung und Himmelfahrt Jesu; denn der Engel sagt zu den Frauen, die in der Frühe des Sonntags das Grab besuchen: „Er ist auferstanden und weggegangen. Wenn ihr das nicht

---

[1]) Abbildung bei J. WIEGAND, Das altchristliche Hauptportal an der Kirche der hl. Sabina auf dem aventinischen Hügel zu Rom (Trier 1900) Tafel XIV (Nr. 11).

[2]) A. a. O. S. 65—69.

[3]) Petrusevangelium 10, 39—42 S. 148; 19 PREUSCHEN[2].

glaubt, so beugt euch nieder und sehet die Stelle, wo er gelegen hat, daß er nicht mehr da ist; denn er ist auferstanden und dahin gegangen, woher er gesandt war (ἀνέστη γὰρ καὶ ἀπῆλθεν ἐκεῖ ὅθεν ἀπεστάλη)[1]." Die nicht viel später entstandene, aus katholischen Kreisen stammende Epistola apostolorum, die ebenfalls die Himmelfahrt Jesu mit dem Auferstehungstag verbindet, läßt Jesus durch eine lichte Wolke emporgetragen werden, während viele Engel ihn begleiteten[2]. Von einer Unterstützung durch die Engel ist wenigstens nicht ausdrücklich die Rede.

Diese alte Überlieferung, die die Himmelfahrt Jesu mit der Auferstehung verbindet[3], und die in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts von Ps.-Barnabas[4], in der zweiten Hälfte von den Johannesakten[5] vorgetragen wurde, ist auf dem Elfenbeinrelief des Münchener Nationalmuseums zur Darstellung gebracht[6], das Getragenwerden von Engeln auf der Sabinatüre zu Rom. Dies ist wieder ein wertvoller Beleg, wie stark die volkstümlichen Apokryphen die altchristliche Kunst beeinflußt haben.

Nun ist weiter zu beachten, daß auf beiden Denkmälern

---

[1]) Petrusevangelium 13, 56 S. 149f.; 20 PREUSCHEN[2].

[2]) Epistola apostolorum 51 (äthiopisch TU III. Reihe 13. Bd., 154 WAJNBERG). Dazu C. SCHMIDT im Kommentar S. 300ff.

[3]) In der ersten Auflage hatte ich in diesem Zusammenhang mehrmals in mißverständlicher Weise von erster Himmelfahrt gesprochen und bin deswegen von H. KOCH in Theol. Literaturzeitung 46 (1921) 203 getadelt worden. Ich habe daher das Wörtchen gestrichen. Harmonistik (gar unmethodische) war meine Absicht nicht, da ich mindestens seit 1906 das Problem des 3. und 40. Tages wegen der Totengedächtnistage im Zusammenhang mit der jüdischen Eschatologie im Auge behalten habe. KOCH spricht a. a. O. im Hinblick auf E. v. DOBSCHÜTZ, Ostern und Pfingsten 1903, 32 den Wunsch aus, die Frage der verschiedenen Himmelfahrtsberichte sollte einmal eigens eingehend behandelt werden. Der Wunsch kommt wirklich einem wissenschaftlichen Bedürfnis entgegen. Aber die Beantwortung der Frage muß tief in das Gebiet der Eschatologie des östlichen Kulturkreises, nicht nur Palästinas eingreifen.

[4]) Ps. Barnabas, Ep. 15, 9 (PA I[2], 84f. FUNK).

[5]) Johannesakten 102 (AAA II 1, 202 Z. 4 BONNET).

[6]) Abbildung im Kataloge des Röm.- Germ. Zentral-Museums Nr. 7: Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalters von W. FR. VOLBACH (Mainz 1916) Tafel Vb. Vgl. S. 53 Nr. 56 mit Angabe der früheren Abbildungen und Besprechungen.

Christus nach rechts hin in den Himmel geht. Nach meinen früheren Darlegungen (S. 183 A. 3) wurde rechts und Osten gleichgesetzt. Es wäre also hier die Himmelfahrt Jesu nach Osten hin sogar bildhaft zur Darstellung gebracht.

Die Vorstellung der Himmelfahrt als einer von Engeln unterstützten schwebenden Bewegung nach Osten hin ist im Petrusevangelium nicht vereinzelt. Fast gleichzeitig begegnet uns die bereits oben (S. 137) angeführte Vision des Hermas von der in den Himmel zurückkehrenden Kirche. „Da sie noch mit mir sprach, sagt Hermas, erschienen zwei Männer, hoben sie an den Ellenbogen empor und gingen fort in der Richtung, wohin auch die Kathedra (getragen worden war), nach Osten[1].“ Die Ähnlichkeit mit der Schilderung des Petrusevangeliums ist so groß, daß wir an eine geläufige volkstümliche Auffassung denken müssen. Diese Volksvorstellung war weit verbreitet, begegnet sie doch auch in Nordafrika in der Passio Perpetuae aus dem Jahre 203. Hier schildert Saturus seine Paradies-Vision mit den Worten: „Wir hatten gelitten und gingen aus dem Fleische, und wir begannen von vier Engeln, deren Hände uns (jedoch) nicht berührten, nach Osten getragen zu werden. Wir legten den Weg aber nicht zurück auf dem Rücken liegend und nach aufwärts gekehrt, sondern wie einen sanften Hügel hinansteigend[2].“ Dies nimmt sich aus, als ob das ἀνεφέρετο und *ferebatur* des Evangeliums hier um 203 nachgeahmt werden sollte. Es ist ein Hinansteigen, das aber mehr ein Schweben ist; die Engel unterstützen zwar, aber so zart und geistig fein, so daß sie nicht einmal anfassen[3]; dabei ist

---

[1]) Hermas, Visio I, 4, 3 (PA I², 424 FUNK): „λαλούσης αὐτῆς μετ' ἐμοῦ δύο τινὲς ἄνδρες ἐφάνησαν καὶ ἦραν αὐτὴν τῶν ἀγκώνων καὶ ἀπῆλθαν, ὅπου καὶ ἡ καθέδρα, πρὸς τὴν ἀνατολήν.“

[2]) Passio Perpetuae 11, 2. 3 S. 79 GEBHARDT: *„Passi, inquit, eramus, et exivimus de carne, et coepimus ferri* (βαστάζεσθαι) *a quattuor angelis in orientem, quorum manus nos non tangebant. Ibamus autem* (ἐπορευόμεθα) *non supini sursum versi, sed quasi mollem clivum ascendentes* (δι' ὁμαλῆς ἀναβάσεως ἐφερόμεθα).“

[3]) Vgl. den dritten Engel an der Sabinatür, der nicht den Gestus des Hinweisens auf Jesus hat (WIEGAND 65), sondern den Gestus, als ob er leicht den Körper Christi stützen wollte. Im Zusammenhang mit dem *coepimus ferri* der Perpetuaakten mag man sich auch an Tertullian, De virginibus velandis 1, (I, 884 OEHLER) erinnern, wo es in der Wiedergabe des Symbolums heißt: *receptum in caelis,* sowie

freilich Rücksicht genommen auf die zum Paradies entschwebende Seele, deren Leib auf der Erde zurückbleibt. Bei Christus ist der verklärte Leib als mitaufsteigend berichtet.

Wie die Seelen der Martyrer (und der Heiligen)[1] nach Osten ins Paradies aufsteigen, so geht auch ihr Urbild Jesus nach Osten in den Himmel. Bei der starken Betonung des Weissagungsbeweises war der alttestamentliche Text Ps. 67 (68), 34 die stärkste Stütze dieser Auffassung, da hier vom Aufstieg des Herrn nach Osten hin die Rede ist.

Wenn der Herr aber nach Sonnenaufgang hin von der Erde schied, so muß er auch von Osten wiederkommen. Bei Matthäus 24, 30 heißt es zwar nur: „Und dann wird das Zeichen des Menschensohnes am Himmel erscheinen, und wehklagen werden alle Stämme der Erde und sie werden den Menschensohn kommen sehen auf den Wolken des Himmels mit großer Macht und Herrlichkeit." Die Richtung ist nicht genannt. Aber Apk. 7, 2 erscheint der Engel mit dem Siegel des lebendigen Gottes als Vorbote des Weltuntergangs und der Wiederkunft Jesu „aufsteigend vom Aufgang der Sonne" (ἀπὸ ἀνατολῆς ἡλίου). In der Richtung des Vorboten kommt der Herr, auch Christus kommt vom Osten. Eine biblische Bürgschaft hierfür fand man in Matth. 24, 27: „Wie der Blitz vom Aufgange ausfährt und bis zum Niedergang leuchtet, so wird auch die Ankunft des Menschensohnes sein[2]."

In einer etwas verschiedenen Fassung begegnet die Wiederkunft Christi vom östlichen Himmel in der christlich überarbeiteten Eliasapokalypse des zweiten Jahrhunderts. Hier

---

an De praescriptione haereticorum 13 (II, 14 OEHLER) mit *in caelos ereptum*. Ist vielleicht auch hier eine Vorstellung wie das Unterstütztwerden von den Engeln mit hineinverwoben gegenüber dem sonstigen Wortlaut *adscendit in caelos?*

[1]) Vgl. unten § 13.

[2]) Zunächst liegt im Bilde freilich die Schnelligkeit der Erscheinung. So faßte es schon Hippolyt von Rom, In Matthaeum Fragment 9 (GCS: Hippol. I 2, 204 Z. 7 ff. ACHELIS); aber die Erscheinung von Osten wurde gleichfalls darin erkannt. Vgl. dazu das Martyrium S. Theodoti 17 S. 72 Z. 26 PIO FRANCHI DE CAVALIERI, wo in einem Wunderbericht das Kreuz mit Blitz im Osten erscheint. Vgl. die Auswertung von Matth. 24, 27 für die Wiederkunft Jesu von Osten in der syrischen Doctrina Apostolorum oben S. 172 und S. 178.

wird die Parusie in die Worte gekleidet: „Wenn der Gesalbte kommt, so kommt er wie eine Taubengestalt, indem der Kranz von Tauben ihn umgibt, indem er geht auf den Wolken des Himmels und indem das Zeichen des Kreuzes vor ihm herzieht, indem die ganze Welt es (ihn?) sehen wird wie die leuchtende Sonne von den Gegenden des Sonnenaufgangs bis zu den Gegenden des Sonnenuntergangs[1].“ Wir haben hier eine Volkstradition vor uns, die durch die sog. Epistola apostolorum aus dem zweiten Jahrhundert bestätigt wird. In der doppelten Überlieferung des äthiopischen und koptischen Textes spricht Jesus vor seinen Jüngern über seine Wiederkunft in diesen Worten[2]:

Äthiopisch:

„Wahrlich, ich sage euch, ich werde kommen wie die Sonne in ihrem Aufgange, so werde ich auch in siebenfacher Glut aufleuchten in Herrlichkeit. Auf den Flügeln der Wolken in Glanz getragen, und indem mein Kreuz vor mir einherschreitet[3], werde ich auf die Erde kommen, um die Lebenden und Toten zu richten.“

Koptisch:

„Wahrlich nämlich ich sage euch: Ich werde nämlich kommen in der Art der Sonne, die aufgegangen ist, und ich bin leuchtend siebenmal mehr als sie (sc. Sonne) in meinem Glanze. Indem die Flügel von Wolken mich (tragen?) im Glanz, und indem das Zeichen (des) Kreuzes vor mir her ist[3], werde ich herabkommen auf die Erde, um zu richten die Lebendigen und die Toten.“

Auch hier tritt im Bilde der leuchtenden Morgensonne die Wiederkunft Christi von Osten her zutage. Ein weiterer wertvoller Beleg steht in den Acta Xantippae et Polyxenae, die von M. R. JAMES[4] zwar der Mitte des dritten Jahrhunderts

---

[1]) G. STEINDORFF, Die Apokalypse des Elias [TU NF II 3a (Leipzig 1899) 87].

[2]) In der Übersetzung von I. WAJNBERG und C. SCHMIDT bei C. SCHMIDT, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung. Ein katholisch-apostolisches Sendschreiben des 2. Jahrhunderts [TU III. Reihe 13. Bd. (Leipzig 1919) 56. 57].

[3]) H. KOCH weist in Theol. Literaturzeitung 46 (1921) 203 darauf hin, „daß die Parusie in der Epistola apostolorum genau die Umkehrung der Himmelfahrt im Petrusevangelium ist: hier folgt das Kreuz dem Herrn, dort geht es ihm voran“.

[4]) M. R. JAMES, Apocrypha anecdota = Texts and Studies II, 3 (Cambridge 1893) 54.

zugewiesen werden, aber wegen Kap. 25, wo von einer Voraustragung des Kreuzes die Rede ist, nicht vor die Mitte des vierten Jahrhunderts anzusetzen sind. Nach ihrer Taufe betet Xanthippe in ihrem Hause. Dann heißt es wörtlich: „Da sie noch diese Worte sprach, erschien ein Kreuz an der östlichen Wand[1], und sofort trat durch sie ein schöner Jüngling herein, er hatte Strahlen, die ihn ringsumher umzitterten, und unter ihm war ausgegossenes Licht, auf dem er auch einherschritt[2].“ Xanthippe glaubt zuerst die Gestalt des Apostels Paulus zu erblicken, dann sieht sie aber das Gesicht der Gestalt „leuchtend wie das Licht“ und erkennt Christus; denn sie redet ihn also an: „Du bist jener, dessen Vorläufer das Kreuz war, im Himmel der einzige eingeborene Sohn nur aus dem Vater, auf Erden der einzige eingeborene Sohn nur aus der Jungfrau[3].“ Die Schilderung der Erscheinung Jesu ist hier derart, daß man sich an eine Sol-Helios-Darstellung der Antike erinnert.

Es mag sein, daß diese Auffassung noch viel weiter verbreitet war, als wir mit unseren gegenwärtigen Mitteln feststellen können. Es sei nur noch hingewiesen auf eine eigenartige Auslegung von Psalm 18 (19), 6. 7. Der Psalmtext lautet nach der Septuaginta: „Und in die Sonne hat er sein Zelt gesetzt, und er tritt heraus wie ein Bräutigam aus seiner Kammer, und wie ein Riese wird er in Jauchzen seinen Weg durchmessen. Vom äußersten (Osten) des Himmels ist sein Ausgang und sein Ende am äußersten (Westen) des Himmels.“ Wie ich bereits nachgewiesen habe, hat die Exegese des zweiten Jahrhunderts hier vielfach das Erscheinen Christi vom Himmel her und seine Rückkehr in den Himmel erkennen wollen[4]. Aber es war noch eine Auslegung da, die dem Psalmtext eine rein eschatologische Deutung geben und die zweite Ankuft Jesu zum Gerichte hier wiederfinden wollte. Die Auslegung wurde in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts an der Kate-

[1]) Xanthippe betete also nach Osten; denn noch während des Gebetes (ἔτι ταῦτα αὐτῆς λεγούσης) sieht sie die Erscheinung an der Ostwand.

[2]) Acta Xanthippae et Polyxenae 15 S. 68 Z. 19—22 JAMES.

[3]) Acta Xanthippae et Polyxenae 15 S. 69 Z. 1. 5—7 JAMES.

[4]) DÖLGER, Die Sonne der Gerechtigkeit: LF 2 (Münster 1918) 102 ff. mit den Nachweisen aus Justinus, Irenäus und Tertullian.

chetenschule von Alexandrien von Pantainos[1] vorgetragen und von seinem Schüler Klemens niedergeschrieben: „»Und in die Sonne hat er sein Zelt gesetzt.« Hier liegt ein Hyperbaton (Umstellung) vor. Denn es ist von der zweiten Parusie die Rede. Das Hyperbaton ist also in der richtigen Reihenfolge so zu lesen: »Und er tritt heraus wie ein Bräutigam aus seinem Gemach, und er wird aufjauchzen wie ein Riese, um seinen Weg zu laufen. Vom äußersten Himmel ist sein Ausgang. Niemand wird sich verbergen (können) vor seiner Glut.« Und dann: »In die Sonne hat er sein Zelt gesetzt« . . . Pantainos aber sagte, daß die Prophetie häufig ihre Verkündigung in der vergangenen Zeit vortrage und die gegenwärtige Zeit statt der Zukunft gebrauche und wiederum die Gegenwart statt der Vergangenheit setze. Dies ist auch hier augenscheinlich. Denn das Wort »er setzte« wird gebraucht für die Vergangenheit und für die Zukunft. Für die Zukunft, weil nach Vollendung der Zeit des gegenwärtigen Zustandes der Herr kommen wird zu den Gerechten und Gläubigen, um in ihnen wie in einem Zelte zu wohnen. Denn als ein Leib werden alle aus seinem Geschlechte, die den gleichen Glauben und die gleiche Gerechtigkeit erwählt haben, auch in dieselbe Einheit versetzt werden; aber es werden die einen als Haupt, die andern als Augen, diese als Ohren, jene als Hände, die einen als Brust, die andern als Füße in die Sonne gesetzt werden, leuchtend, »glänzend wie die Sonne« oder in der Sonne . . .[2]“ Dies ist eine allegorische Erklärung. Hinter ihr steht die natürliche Auslegung: Jesus wird wiederkommen in irgendeiner Beziehung zur aufgehenden Sonne, leuchtend wie sie (in ihr, mit ihr u. dgl.), d. h. wir haben bei der eschatologischen Deutung, die Klemens betont, gleichzeitig mit Pantainos, besser noch vor ihm liegend die gleiche Auffassung des Wiederkommens Jesu vom Osthimmel her, wie sie uns in der aufgeführten volkstümlichen Literatur des zweiten Jahrhunderts begegnet ist.

Ganz entsprechend sollte auch der Antichrist vom Osten kommen. So wissen es die gnostischen Thomasakten. Der

[1]) Zu Pantainos als Quelle für den ganzen Abschnitt vgl. W. BOUSSET, Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom (Göttingen 1915) 190 f.

[2]) Klemens von Alexandrien, Eclogae propheticae § 56, 1—4 (GCS: Clem. III 152 Z. 20—25; 153 Z. 1—12 STÄHLIN).

Teufels-Drache kennzeichnet sich hier selbst vor dem Apostel Thomas mit den Worten: „Ich bin ein Verwandter dessen, der von Sonnenaufgang kommen soll, dem auch Gewalt gegeben wird, zu tun auf Erden, was er selbst will[1].“

Wenn Christus nach urchristlicher Auffassung nach Osten hin zum Himmel einging und vom Osten her erwartet wurde, so kann man danach nicht anders annehmen, als daß das Wort des Apokalyptikers „Komm, Herr Jesus“ (Apok. 22, 20) sowie das *Maranatha* der palästinensischen Urgemeinde nach Osten hin gesprochen wurde, nach der Richtung, von wo man ihn erwartete. Die so oft hervorgehobene Begründung der christlichen Gebets-Ostung durch die Wiederkunft Jesu von der Seite der aufgehenden Sonne her[2] gewinnt von hier aus besondere Bedeutung.

Wenn Paulus 1 Thess. 4, 17 davon spricht, daß bei der Wiederkunft Jesu die Überlebenden mit den Auferstandenen in die Wolken entrückt werden, um den vom Himmel herabsteigenden Herrn einzuholen in feierlicher Prozession (εἰς ἀπάντησιν), so ist dies ein Entgegengehen nach Osten hin, von wo der Herr zur Erde niedersteigt. Es mag dem Apostel dabei der Gedanke an das Wort Jesu von der Einholung des (himmlischen) Bräutigams (Matth. 25, 1 ff.) vorgeschwebt haben. Methodius von Olympus hat denn auch in prächtigem Einfühlen in urchristliches Denken das Paulinische Wort mit dem Jungfrauengleichnis zusammengefaßt und den Brautzug aufgefaßt als eine feierliche Prozession nach Osten, dem himmlischen Bräutigam entgegen. Methodius kleidet dies in poetische Form, indem er in seinem „Gastmahl“ wohl im Anschluß an die Paulus- und Thekla-Akten gerade die Jungfrau Thekla den Hymnus also einleiten läßt:

„Vom Himmel, Mädchen, dröhnt des Totenweckers Rufen:
Dem Bräutigam entgegen! Auf nach Osten alle,
In weißen Kleidern, Lichter tragend! Eh' der Herrscher
Zu früh für euch ins Tor tritt!
Dir bleib ich rein und strahlendlichte Lampen tragend
Eil ich zu dir, Geliebter[3].“

---

[1]) Thomasakten 32 (AAA II 2, 149 Z. 20 BONNET): „συγγενής εἰμι ἐκείνου τοῦ μέλλοντος ἀπὸ τῆς ἀνατολῆς ἔρχεσθαι . . .“

[2]) Vgl. oben S. 172, 178, 215 A. 2.

[3]) Nach der Übersetzung von L. FENDT BKV S. 118 [388].

§ 13.

Die Gebets-Ostung als Ausdruck der Sehnsucht nach dem Paradies.

Die Wiederkunft Christi von Osten her setzt die Volksvorstellung voraus, daß im Osten der Aufenthaltsort des verklärten Herrn ist, daß in dieser Richtung das himmlische Paradies liegt. Von dort kommt Christus und kehrt wieder dahin zurück, um von Osten abermals wiederzukommen. Von dieser Auffassung aus hatte bereits um 140 v. Chr. die jüdische Sibylle verkündet, daß Gott von der Sonne, das heißt doch wohl von der Sonnen- oder Morgenseite her, den Messiaskönig senden werde[1]. In dem alten Liede von der Erlösung, das vielleicht schon im zweiten Jahrhundert entstand und im dritten Jahrhundert in die gnostischen Thomasakten übernommen wurde, kommt der Königssohn aus seiner Heimat im Osten nach dem westlich gelegenen Ägypten, um die Schlange zu überwinden und die Perle zu holen. Nach Erfüllung seiner Aufgabe kehrt der Königssohn „zum Lichte der Heimat im Osten" zurück[2]. Ägypten ist in der symbolischen Sprache der Zeit, wie sie sich von Philo von Alexandrien an belegen läßt, die Leiblichkeit oder die körperliche, sündige Welt[3]. Das Lied kann danach kaum anders

---

Symposium XI § 285 (GCS: Methodius 131 Z. 20—132 Z. 3 BONWETSCH):

„Ἄνωθεν, παρθένοι, βοῆς
ἐγερσίνεκρος ἦχος ἦλθε νυμφίῳ λέγων
πασσυδὶ ὑπαντάνειν λευκαῖσιν ἐν στολαῖς
καὶ λαμπάσι πρὸς ἀνατολάς· ἔγρεσθε πρὶν φθάσῃ
μολεῖν εἴσω θυρῶν ἄναξ."

[1]) Sibylle III 652 S. 82 GEFFCKEN:

„καὶ τότ' ἀπ' ἠελίοιο θεὸς πέμψει βασιλῆα."

[2]) Thomasakten 108—113 (AAA II, 2, 219 ff. BONNET).

[3]) Vgl. z. B. Klemens von Alexandrien, Stromata I 5 § 30, 4 (GCS: Clem. II 20 Z. 2 f. STÄHLIN): „Αἴγυπτος δὲ ὁ κόσμος ἀλληγορεῖται." STÄHLIN stellt in der Anmerkung die grundlegenden Stellen bei Philo zusammen. Vgl. noch Stromata II 18 § 88, 2 (II 160 Z. 8 STÄHLIN): „τὸν κοσμικὸν Αἰγύπτιον . . ." Zu Ägypter = Teufel vgl. noch DÖLGER, Die Sonne der Gerechtigkeit LF 2 (Münster 1918) 52 ff. Zu Ägypten = Welt bringt besonders Origenes eine Menge Belege. Vgl. z. B. In Exodum Homilia III, 3 (VI, 165 Z. 21 f. B.): *Exeundum igitur nobis est de Aegypto; relinquendus est mundus, si volumus*

gedeutet werden als auf Christus, der vom Himmel oder Paradies herabsteigt zur Erde, um die in die Materie verstrickte Seele zu erlösen[1]. Auch wenn hier, wie F. HAASE

‚*Domino servire*'. — In Exodum Homilia VII, 2 (VI, 207 Z. 15 B.): *Aegyptus namque mundus figuraliter appellatur.* — In Exodum Homilia VIII, 1 (VI, 217 Z. 6 B.). — In Numeros Homilia II, 1 (VII, 8 Z. 23 B.): XVII, 6 (VII, 165 Z. 10. B); XXVI, 4 (VII, 249 Z. 29 B.); XXVII, 2 (VII, 259 Z. 15 B.). — De princip. IV, 3, 12 (V, 341 Z. 11 f. KOETSCHAU): *Quae descensio patrum nostrorum in Aegyptum, id est in hunc mundum.* — Selecta in Ezech. 30, 4 (XIV, 232 LOMMATZSCH): Αἴγυπτος ἐν πολλοῖς νοεῖται ἐπὶ τοῦ κόσμου τούτου . . . ἐξ οὗ ἐξίασιν οἱ ἀληθινοὶ Ἰσραηλῖται. — Vgl. noch die verwandten Stellen: Origenes, In Genesin Homilia XV, 3 (VI, 130 Z. 5 ff. B): Ägypten beherrschen = alle Leidenschaften beherrschen. — In Genesin Homilia XVI, 6 (VI, 144 Z. 1—4 B.): Den fleischlichen Gelüsten dienen = zum Volke der Ägypter gehören. — Selecta in Genesin 45, 8 (VIII, 93 LOMMATZSCH): ὁ ἄρχων τῶν σωματικῶν πραγμάτων λέγοι ἂν τό· ἐποίησέ με ὁ θεὸς πάσης τῆς γῆς Αἰγύπτου κύριον. — Aus alexandrinischer Exegese heraus schreibt Ambrosius, De Abraham II, 13: *in hanc (sc. Aegyptum) descendit mens nostra, quando cogitat quae carnalia sunt; tunc autem ascendit quando invisibilia desiderat.* — Die Symbolik: Ägypten = Welt war übrigens auch Marcion geläufig. Vgl. Tertullian, Adversus Marcionem III, 13 (CSEL: 47. 398 Z. 19 ff. KROYMANN). Auf Marcion oder Cerdon möchte V. BURCH, A commentary on the Syriac Hymn of the Soul = The Journal of Theological Studies 19 (1918) 145—161 das Lied von der Erlösung zurückführen.

[1]) E. PREUSCHEN, Zwei gnostische Hymnen (Gießen 1904) 46. Die Symbolik des Abstieges des Königssohnes ist völlig deutlich. Vgl. dazu die wichtige Parallele bei Origenes, In Numeros Homilia XVII, 3 (VII, 260 Z. 1 B.): *Christus . . . descendens in Aegyptum mundi huius . . .* Ferner In Genesin Homilia XV, 5 (VI, 132 Z. 27 ff. B.): *Ait enim: „noli timere descendere in Aegyptum", hoc est dicere: congressurus „adversus principatus et potestates et adversus mundi huius" — qui figuraliter Aegyptus appellatur — „rectores tenebrarum harum" noli timere, noli trepidare. Quod et si causam scire vis, quia timere non debeas, audi promissionem meam: „in gentem enim magnam faciam te ibi, et descendam tecum in Aegyptum, et ego te revocabo inde in finem". Non ergo timet „descendere in Aegyptum", non timet agones huius mundi et obsistentium daemonum subire certamina, cum quo in agones descenderit Deus.* — Wichtiger noch In Genesin Homilia XV, 5 (VI, 133 Z. 23 ff. B.): Hier wird Christi Eintritt in die Welt und Adams Austritt vom Paradiese in die Welt als Hinabstieg nach Ägypten zum Kampfe mit der Schlange gesinnbildet, also das, was in dem Liede von der Perle gesagt ist. In Genesin Homilia XV, 5 (VI, 134 Z. 11 f. B.) wird der Abstieg nach Ägypten auch als Sinnbild des Abstieges Jesu in die Unterwelt gefaßt.

wollte[1], ein heidnischer Erlösungshymnus vorliegen würde, der nachträglich von einem Gnostiker auf den Heiland Christus umgedichtet wäre, so könnte das der Gleichung Osten = Himmel nichts nehmen, höchstens auch für das vorausgehende Heidentum den Osten als Götterheimat erscheinen lassen, wie dies ja auch sonst der Fall war.

In diesem Zusammenhang ist es auch bedeutungsvoll, was Lactantius über den Vogel Phönix ausführt[2]. Danach findet sich im äußersten Osten ein glückliches Land, wo sich das Tor des Himmels öffnet und die Sonne ihr mildes Frühlingslicht spendet. Es liegt höher als die höchsten Berge, ein Sonnenhain ist da mit ewigem Grün. Keine Krankheit ist dort und kein Alter, keine Sünde und keine Sorge. Eine lebendige Quelle sprudelt in ihrer Fülle. (Man erkennt hier sofort die Farben, mit denen die Phantasie der alten Christen das Paradies ausgestaltet hat[3].) In diesem Hain wohnt der Vogel Phönix einzig in seiner Art und ewig. Am Morgen[4] begrüßt der Vogel dreimal das feuertragende Haupt der Sonne (54) und lebt so tausend Jahre seines Lebens. Nach Ablauf dieser Zeit entsteht in ihm das Verlangen der Wiedergeburt. Er verläßt die heilige Stätte und strebt nach diesem Erdkreis, wo der Tod das Zepter führt (64). Er wendet sich nach Syrien (Syrophönizien) (65). Dort baut er sich ein Nest oder sein Grab (77), denn er geht unter, um zu leben. Er empfiehlt seine Seele (93) und verbrennt sich. Doch erhebt er sich wieder aus der Asche, und in neuer Jugend fliegt er auf, um nach der Heimat zurückzukehren (116). Was von dem alten Vogel noch übrig war, bringt er zunächst nach der Sonnenstadt und legt es auf dem Sonnenaltar nieder. Die Herrlichkeit des Vogels, dessen lichtglänzendes Haupt ein Strahlenkranz umgibt (139), übertrifft alle Schönheit der Welt.

---

[1]) F. HAASE, Zur bardesanischen Gnosis (Leipzig 1910) 50—67: Die Thomasakten und ihre Lieder.

[2]) Lactantius, De ave Phoenice (CSEL 27, 135—147 S. BRANDT).

[3]) Vgl. z. B. nur Ps.-Cyprian, De laude martyrii c. 21 (CSEL III, 3, 43 f. HARTEL).

[4]) Über die weiteren Phönixsagen in ihrer Beziehung zum Sonnenaufgang vgl. besonders die griechische Baruchapokalypse § 6—8 und dazu M. R. JAMES, Notes on Apocrypha VI: Traces of the Greek Apocalypse of Baruch in other writings = The Journal of Theological Studies 16 (1915) 410—413.

Ägypten begrüßt den Vogel. Von da kehrt er in seine Heimat zurück. Der Tod gab ihm ewiges Leben.

Es wird gut sein, die also ausgestattete Sage einmal stärker mit dem Liede des Königssohnes zu vergleichen. Königssohn und Phönix kommen von Osten, gehen nach Westen bis nach Ägypten und kehren dann wieder nach Osten zurück. Mir ist es klar, daß die geheimnisvolle Symbolik auf Christus abzielt, der vom Osten, vom Paradies kommt, in dem Lande, wo der Tod herrscht, hier Syrien, den Tod findet, dann nach Ägypten, hier wohl das Reich des Hades, hinabsteigt und dann in das Paradies zurückkehrt. Ältere Auffassungen, wie die Bezeichnung des Sonnenvogels als „Fürst des Westens (d. i. des Totenlandes)“[1] mögen in die Vorstellung mit herübergenommen sein. Es wurde schon beobachtet, daß Lactantius den Vogel seine Seele empfehlen läßt *(animam commendat* v. 93), was an das Wort Jesu vor seinem Tode erinnert: „Vater, in deine Hände empfehle ich meinen Geist“ (Luk. 23, 46). Es besteht große Wahrscheinlichkeit, daß bereits in Konstantinischer Zeit in Basiliken der Phönix als Sinnbild des auferstandenen und verklärten Christus zur Darstellung kam[2], was wiederum zu unserer Auffassung des Lactantiustextes stimmen würde. Der Osten hat nach Lactantius das Himmelstor. Das stimmt zu einer anderen Ausführung dieses Schriftstellers, in der er den Osten Gott, den Westen dem Teufel zuschreibt[3].

Vielleicht darf für die Anschauung, daß das Paradies (d. h. der Himmel) als Wohnort Christi nach Osten liegt, auch die Legende des Bischofs Paulus von Narbonne herangezogen werden. Zwei Diakone hatten eine böse Verleumdung über den Bischof ausgestreut. Der Bischof beantragte selbst eine Untersuchung gegen sich, die die Bischöfe Galliens in der Kirche führten, und die sich drei Tage hinzog. Während dieser Zeit, so lautet der

---

[1]) Vgl. F. ZIMMERMANN, Die Phönixsage [Theologie und Glaube IV (1912) 204 A. 5] mit Berufung auf G. DARESSY, Cercueils des cachettes royales S. 178 (= Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire. vol. 50. [Kairo 1910] nr. 61 032).

[2]) Vgl. das Apsismosaik von Alt-St. Peter bei JOANNES CIAMPINI, De sacris aedificiis a Constantino magno constructis Synopsis historica. (Romae 1693) Tab. XIII pag. 42.

[3]) Divin. instit. II, 9 (CSEL 19, 142 Z. 26 — 144 Z. 2 BRANDT). Darüber DÖLGER, Die Sonne der Gerechtigkeit: LF 2 (Münster 1918) 44.

Bericht, „saß Tag und Nacht auf der Spitze des Gebäudes ein von Gott gesandter Adler. Viele suchten ihn durch Werfen von Geschossen zu schrecken, konnten ihn aber durchaus nicht vertreiben. Während der drei Tage, in denen er auf dem Dache (culmine) saß, erhielt er seine Nahrung von einem Raben gebracht[1]". Paulus betete. Da wurden die beiden Diakone von einem *furor lymphaticus* ergriffen, der Bischof betet für sie mit der Gemeinde, sie werden von den Dämonen befreit und bekennen vor der ganzen Gemeinde ihre Schuld. „Als dies alles vorüber war, schied der Vogel von dem höchsten Gipfel des Daches, ohne daß ihn jemand jagte, und flog gegen Osten zu. Der Mann Gottes erkannte in sich, daß er in die Heimat zurückkehre[2]." Wir wüßten gerne, ob der Legendenschreiber nur an einen natürlichen Adler gedacht oder den Adler als Sinnbild Christi gefaßt hat; denn nur in dem letzten Falle kann der Text für die Ostlage des Paradieses in Betracht kommen. Daß der Adler hier ein Sinnbild Christi sein soll, ist für mich sehr wahrscheinlich geworden, seitdem ich auf die *Acta Xanthippae et Polyxenae* aufmerksam wurde. Danach hat Probos einen Traum: Er sieht sich in einem fremden Lande, in dem ein Äthiopier als König auf seinem Throne sitzt. Er beherrscht die ganze Erde und wähnt, niemals eine Nachfolge zu haben. Eine große Dienerschar umgibt ihn. Da läßt ein Rabe einen klagenden Ton erschallen. „Sofort aber erhob sich aus der Gegend von Sonnenaufgang ein Adler und raubte ihm (dem König) das Diadem, und seine Herrschaft wurde gelockert. Die bei ihm standen, flohen zum Adler. Jener König aber kämpfte gegen die, die zum Adler flohen. Der Adler aber erhob sich zum Himmel; und siehe, es kam ein Helfer für die, die zum Adler ihre Zuflucht nahmen, und er hinterließ ihnen einen Stab. Und diejenigen, die den Stab anfaßten, wurden nicht unter die Gewalt jenes Königs gebeugt. Diejenigen, die zu den Stabhaltern hinzuliefen, wusch er mit reinem Wasser . . ." Der

---

[1]) Bei MANSI I 1001.

[2]) MANSI I 1002: *„Quibus rebus peractis ales orientalem partem volatibus petens, nullo impugnante discessit ex summo culminis fastigio. Intellexit in se vir Dei ad patriam reverti."* MANSI druckt den Text ab nach FRANCISCUS DE BOSQUET, Historia eccl. gall. lib. V p. 106.

Kampf des schwarzen Königs hat keinen Erfolg. Dann erfolgt durch einen Weisen die Traumdeutung: „. . . Der König, den du gesehen, ist der Teufel[1], die Menge seiner Dienerschaft sind die Dämonen, seine Heerhaufen sind die Verehrer der Götter. Daß er keine Nachfolge zu haben meint, bedeutet, daß er nicht auf die Ankunft Christi harrt. Der Rabe verkündete die Schwäche seiner Herrschaft . . . Der Adler, der sich erhob und ihm das Diadem raubte und sich dann zum Himmel aufschwang — und daß ein Helfer mit einem Stab kam für die, die zum Adler ihre Zuflucht nahmen —, dies ist der Herr Jesus Christus, der ihnen den Stab hinterließ, das ist sein verehrungswürdiges Kreuz, und daß er diejenigen wusch, die zu ihm flohen, bedeutet den unüberwindlichen Panzer der Taufe, und durch diesen wurden sie nicht unterjocht . . .[2]" Klarer kann die Ostlage des Paradieses als Wohnung Jesu nicht dargestellt werden als durch den von Osten kommenden Adler.

Für die Himmelfahrt Jesu gebraucht die 15. Ode Salomos das Wort (Vers 10. 11): „Und aufgestiegen ist zum Lande des Herrn das unsterbliche Leben und hat sich seinen Gläubigen kundgetan, und ist gegeben ohne Einschränkung allen denen, die darauf vertrauen[3]." Wie aus Kol. 3, 3. 4 und I Joh. 1, 2 erhellt, ist „das unsterbliche Leben" statt Christus gesetzt. H. GRIMME hat durchaus richtig in dem Odentext etwa die Auferstehung oder die Himmelfahrt Jesu vermutet[4], während G. KITTEL diese Ausdeutung ablehnt[5]. Daß die Himmelfahrt Jesu gemeint ist, wird zur Sicherheit durch die überraschende Parallele in Eph. 4, 7. 8: „Einem jeden von uns wurde gegeben die Gnade nach dem Maße der Gabe Christi. Deshalb sagt (der Psalmist): „Aufgestiegen in die Höhe hat er gefangengeführt die Gefangenschaft und Gaben gegeben den Men-

---

[1]) Zu dem Äthiopier als Sinnbild des Teufels vgl. F. J. DÖLGER, Die Sonne der Gerechtigkeit: LF 2 (Münster 1918) 52 ff.

[2]) Acta Xanthippae et Polyxenae 17 f. bei M. R. JAMES, Apocrypha anecdota = Texts and Studies II, 3 (Cambridge 1893) 70 Z. 5—71 Z. 6.

[3]) H. GRIMME, Die Oden Salomos (Heidelberg 1911) 36.

[4]) H. GRIMME a. a. O. 36. 133.

[5]) G. KITTEL, Die Oden Salomos überarbeitet oder einheitlich (Leipzig 1914) 76.

schen.«“ Die Himmelfahrt wird bezeichnet als ein Aufstieg „zum Lande des Herrn“. Den Ausdruck mit Grimme zu ändern, besteht kein Grund. „Land des Herrn“ ist soviel wie „das Paradies Gottes“ (Apok. 2, 7). Dies wird zur Gewißheit durch Ode 11, 15. 16: „Selig sind, o Herr, die in dein Land eingepflanzt sind! Die dein Paradies bewohnen, sprossen wie deine Bäume und gehen von der Finsternis zum Lichte über.“ Hier ist das „Land des Herrn“ und Paradies gleichgesetzt.

Da Jesus nach Luk. 23, 43 zum reuigen Schächer das Wort sagt: „Wahrlich, ich sage dir, heute wirst du mit mir im Paradiese sein“, ist das Paradies der Aufenthaltsort der Gerechten. Die jüdische Henochapokalypse nennt darum den Aufenthalt der Frommen den „Garten der Gerechten“ [1], „Garten der Gerechtigkeit“ [2], „Garten des Lebens“ [3], den „Garten, wo die Auserwählten und Gerechten wohnen“ und Henoch weilt [4]. Da dieser Garten der Gerechten mit dem „Schoße Abrahams“ gleichgesetzt werden darf, so können wir aus Luk. 16, 23 erschließen, daß das Paradies nach jüdischer Auffassung weitab vom Hades lag und höher als dieser, denn der reiche Prasser sieht den Lazarus von ferne und muß seine Augen erheben. Dem entspricht es, wenn der Apostel Paulus II Kor. 12, 2 ff. seine Entrückung in den dritten Himmel als eine Entrückung in das Paradies bezeichnet. Das Paradies der Gerechten liegt aber nicht nur höher als der Hades, sondern auch nach Osten [5] oder Nordosten [6]; denn die volkstümliche Auffassung setzte es mit dem Paradiese des Anfangs gleich, wie dies die vielgelesene Henochapokalypse klar ausspricht [7].

Diese Gleichsetzung blieb auch in christlicher Zeit geläufig. Man wird hier beachten müssen, daß besonders in Kleinasien die Auslegung heimisch war, Henoch und Elias seien in das

---

[1]) Henochapokalypse 60, 23 S. 79 Z. 17 FLEMMING-RADERMACHER.

[2]) A. a. O. 77, 3 S. 100 Z. 3.

[3]) A. a. O. 61, 5 S. 81 Z. 6.

[4]) A. a. O. 60, 8 S. 77 Z. 21.

[5]) Henochapokalypse 32, 2 S. 61 Z. 19.

[6]) A. a. O. 77, 3 S. 100 Z. 3.

[7]) A. a. O. 32, 6 S. 61 Z. 30 ff. Über die Paradiesesvorstellungen im Judentum vgl. noch W. BOUSSET, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter (Berlin 1903) 270 f.

Paradies der ersten Menschen entrückt worden. Nach Irenaeus haben bereits die „Presbyter", die Schüler der Apostel, diese Meinung vorgetragen [1]. Wie in der westlichen Hälfte Kleinasiens, der Heimat des Irenaeus, so war auch in der östlichen Hälfte im zweiten Jahrhundert die Meinung vorhanden, daß das Paradies als Seligenaufenthalt unmittelbar nach der Auferstehung dem Paradies des Anfangs entspreche. Theophil von Antiochien kommt auf den eigenartigen Bericht der Genesis zu sprechen, der so laute, als ob der Mensch zweimal in das Paradies versetzt sei. Der eine Bericht entspreche der bereits geschehenen ersten Einführung Adams in das Paradies, der zweite aber harre noch seiner Erfüllung in der Zeit nach der Auferstehung und nach dem Gericht [2]. Die von Theophil so hochgeschätzte Sibylle hat ein gleiches vorgetragen, wenn sie die Verheißung gibt:

„Die Gott, den wahren und ewigen, ehren,
Erben das Leben für ewige Zeit,
Des Paradieses grünenden Garten bewohnend
Und vom gestirnten Himmel essend süßes Brot [3]."

Die Zeit des zweiten christlichen Jahrhunderts war von dieser Anschauung geradezu erfüllt. So haben um das Jahr 100 schon die christlich überarbeiteten Testamente der zwölf Patriarchen die Verheißung: „Und die Heiligen werden in Eden ruhen, und über das neue Jerusalem werden die Gerechten frohlocken, welches zur Verherrlichung des ewigen Gottes dienen

---

[1]) Irenaeus, Adversus haereses V 5, 1 (II 331 HARVEY): „Ποῦ οὖν ἐτέθη ὁ πρῶτος ἄνθρωπος; ἐν τῷ παραδείσῳ δηλονότι, καθὼς γέγραπται . . . Καὶ ἐκεῖθεν ἐξεβλήθη εἰς τόνδε τὸν κόσμον παρακούσας. Διὸ καὶ λέγουσιν οἱ πρεσβύτεροι, τῶν ἀποστόλων μαθηταί, τοὺς μετατεθέντας (sc. Ἐνώχ, Ἐλίας) ἐκεῖσε μετατεθῆναι."

[2]) Theophil, Ad Autolycum II 26.

[3]) Theophil, Ad Autolycum II 36 = Fragment 3. 46—49 S. 232 GEFFCKEN. Lactantius, Div. instit. II 12, 19 zitiert die vier Verse mit der wichtigen Einleitung: *„tum deus sententia in peccatores data eiecit hominem de Paradiso, ut victum sibi labore conquireret, ipsumque Paradisum igni circumvallavit, ne homo posset accedere, donec summum iudicium faciat in terra et iustos viros cultores suos in eundem locum revocet morte sublata, sicut sacrae voces docent et Sibylla Erythraea, cum dicit:* οἱ δὲ . . ."

wird[1]." Auch sonst begegnet die Gleichsetzung des Seligen-Paradieses mit dem Paradiese Adams vielfach, z. B. bei Tertullian[2], Hippolyt[3] und anderen[4].

Nun lag das Paradies des Anfangs nach Genesis 2, 8 im Osten, also auch das Paradies als erhoffter Aufenthaltsort der Gerechten. In den Perpetuaakten aus dem Jahre 203 erzählt Saturus seine Vision mit den Worten: „Wir hatten gelitten und schieden aus dem Fleische und wurden von vier Engeln nach Osten getragen[5]." Dann folgt die Schilderung des Ortes

---

[1]) Testamente der zwölf Patriarchen VI (Testament Dans) 5 SCHNAPP bei E. KAUTZSCH, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments II (Tübingen 1900) 485. Vgl. noch III, 18 (II 471): „Die Gerechten aber werden bei ihm Ruhe finden. Und er selbst wird die Türen des Paradieses öffnen und er wird wegstellen das gegen Adam drohende Schwert und er wird den Heiligen zu essen geben von dem Holze des Lebens."

[2]) Tertullian, De resurrectione carnis 26 (CSEL 47, 64 Z. 5—8 KROYMANN): De monogamia 5 (I 767 OEHLER): *„et postremo totus homo in paradisum revocatur, ubi ab initio fuit."*

[3]) Hippolyt von Rom, Zu den Proverbien Fragment 17 (GCS: Hippol. I, 2, 163 Z. 1—3 ACHELIS): „ἐξ οὗ (Christus als Baum des Lebens) οἱ ἐσθίοντες ἀειζωΐαν λήψονται, καὶ τοῦ παραδείσου τοῦ δένδρου τῆς ζωῆς ἀπολαύσονται σὺν Ἀδὰμ καὶ πᾶσι τοῖς δικαίοις."

[4]) Vgl. noch L. ATZBERGER, Geschichte der Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit (Freiburg i. B. 1896) 136 A. 2. — Auch Cyprian gehört hierher, über dessen Anschauung sich allerdings Atzberger a. a. O. 529 zurückhaltend äußert. Ein reiches Material über das Paradies als Zwischenaufenthalt der Seligen bis zum Tage der Auferstehung und die Gleichsetzung des Seligenparadieses mit dem Paradies des Anfangs in der syrischen Literatur bietet O. BRAUN, Moses Bar Kepha und sein Buch von der Seele (Freiburg i. B. 1891) S. 151 ff. zu dem Text Kap. 38 S. 121.

[5]) Passio S. Perpetuae 11, 2 S. 79 GEBHARDT: *„Passi, inquit, eramus, et eximus de carne, et coepimus ferri a quattuor angelis in orientem* (πρὸς ἀνατολάς) . . ." Vgl. dazu Tertullian, De cultu feminarum II, 7 (I, 725 OEHLER): . . . *an taliter expictas angeli in nubila sublevent obviam Christo in aëre* . . . also nach Osten, weil von dort der Herr kommt. Zu den Engeln als Seelenträgern siehe auch R. RAABE, Petrus der Iberer. Ein Charakterbild zur Kirchen- und Sittengeschichte des fünften Jahrhunderts (Leipzig 1895) 60: Von Petrus, der während eines Theatertumultes in Alexandrien, in dem die Monophysiten teilweise niedergetreten wurden und den Tod fanden, die Mysterien feierte: „Und in Ekstase sah er, daß viele Seelen von Engeln getragen und zum Himmel emporgehoben wurden."

der Seligkeit ganz in den Farben des irdischen Paradiesgartens. Zu der Vision des Saturus stimmt das Verhör, das der Statthalter Firmilianus zu Caesarea mit einem ägyptischen Christen anstellte. Der Richter fragte nach der Vaterstadt. Der Ägypter erklärte, Jerusalem sei seine Heimat. Dies war für Firmilian unverständlich, denn das ehemalige Jerusalem trug damals im gesamten Römerreich den Namen Aelia, eine Bezeichnung, die auch Eusebius noch in seinen Martyrerakten gebraucht[1]. „Als nun (der Richter) wiederholt und öfter fragte, was denn das für eine Stadt sei, von der er spreche, und wo sie liege, sagte er, dies sei nur die Heimat der Gottesfürchtigen (Christen), niemand anders als diesen allein gehöre sie zu, sie liege im Osten, gegen die aufgehende Sonne zu[2]." Also genau, wie in den Testamenten der zwölf Patriarchen, der Aufenthalt der Seligen ist im neuen Jerusalem, der Stadt, die mit Eden oder dem Paradiese im Osten gleichgesetzt wird. Wie dieser Christ aus Ägypten sein Paradies im Osten glaubt, so sieht ein anderer Ägypter, Pachomius (nach seiner Vita) die Seele eines Mönches von Chenoboskia nach Osten hin zum ewigen Leben eingeführt werden[3].

Aus der Mönchsliteratur hat sich die Vorstellung des Weges, der nach Osten zu in den Himmel hinaufführt, bis in die Dialoge Gregors des Großen forterhalten. Nach den von ihm berichteten Visionen zweier Mönche führte eine mit Teppichen belegte und mit Fackeln hell erleuchtete Straße von der Zelle des heiligen Benedikt geradeaus nach Osten; auf ihr stieg der Heilige zum Himmel hinauf[4].

Der Glaube, daß die Seelen der Martyrer und Gerechten nach Osten hin in das Paradies eingehen, verlangt folgerichtig,

---

[1]) Eusebios, De mart. Palaest. 11, 4 (GCS: Euseb. II 2, 935 Z. 5 SCHWARTZ): „Οὐάλης, τῶν ἀπὸ Αἰλίας διάκονος."

[2]) Eusebios, De mart. Palaest. 11, 11 (GCS: Euseb. II 2, 938 Z. 5—9 SCHWARTZ).

[3]) Vita Pachomii 33 (BKV 31, 867 MERTEL nach Vat. 819).

[4]) Gregor d. Gr., Dialogorum lib. II 37 (Migne PL 66, 202): *Viderunt namque quia strata palliis atque innumeris corusca lampadibus via recto orientis tramite ab eius cella in coelum usque tendebatur. Cui venerando habitu vir desuper clarus assistens, cuius esset via quam cernerent, inquisivit. Illi autem se nescire professi sunt. Quibus ipse ait: Haec est via qua dilectus Domino coelum Benedictus ascendit.* Hinweis von O. CASEL.

daß bei lebhaften Schilderungen von Visionen die Heiligen des Paradieses auch vom Osthimmel her in die Erscheinung treten. Ein gutes Beispiel dafür bietet m. E. die viel behandelte und viel umstrittene Clematiusinschrift in der südlichen Chorwand von S. Ursula in Köln[1]. Sie lautet nach der Phototypie und Wiedergabe von KRAUS[2] unter Auflösung der Kürzungen:

Divinis flammeis visionib(us) frequenter
admonitus et virtutis magnae mai-
iestatis martyrii caelestium virgin(um)
imminentium ex partib(us) orientis
exsibitus pro voto Clematius v(ir) c(larissimus) de
proprio in loco suo hanc basilicam
voto quod debebat a fundamentis
restituit. Si quis autem super tantam
maiiestatem huiius basilicae ubi sanc-
tae virgines pro nomine Chr(ist)i san-
guinem suum fuderunt, corpus alicuiius
deposuerit exceptis virginibus, sciat se
sempiternis tartari ignib(us) puniendum.

Eine Übersetzung zu bieten, die allen philologischen Anforderungen und dem Widerstreit der Meinungen gerecht wird, ist hier unmöglich. Für uns kommen nur die Worte in Betracht, die von *Divinis . . . restituit* umschlossen werden. Da sie sicher vor dem zehnten Jahrhundert auf einer Inschrift in Köln gelesen wurden, und zwar in S. Ursula[3], sind sie in ihrer Echtheit am wenigsten umstritten. Da dieser Teil der Inschrift in jeder Zeile völlig antike Formensprache verrät, ist es mir unverständlich, daß DOMASZEWSKI die Inschrift so rasch unter die unechten eingereiht hat[4]. Zu der Mahnung in der Traumvision vergleiche man etwa den Weihestein an Hekate im Provinzialmuseum zu Trier[5], zur Drohung im Traum bei Nichterfüllung

---

[1]) Letzte Behandlung bei W. NEUSS, Die Anfänge des Christentums im Rheinlande = Rheinische Neujahrsblätter 2 (Bonn—Leipzig 1923) 34—37. S. 83 bucht die neuere Literatur.

[2]) F. X. KRAUS, Die christlichen Inschriften der Rheinlande I (Freiburg 1890) 143 Nr. 298 und Tafel XX, 2.

[3]) W. NEUSS a. a. O. 36 f.

[4]) CIL XIII, 2, Nr. 1313* = NEUSS a. a. O. 83.

[5]) Nach meinem Tagebuch vom Jahre 1910 in Saal B 83: Stele mit der Inschrift: *Deae Hecatae C. Candidius piscator visu monitus.*

einer versprochenen Leistung oder Geringschätzung eines Auftrages lese man den Bericht des hl. Augustinus über die verschiedenen Visionen des römischen Bauern Titus Latinius[1]; die Vision am Osthimmel findet ihre Parallele in der Konstantinsvision nach dem lateinischen Text des Rufinus[2], die Wiederherstellung der Basilika auf Grund eines Gelübdes gleicht völlig der Wiederherstellung des Sonnentempels, den Valerius Venustus in der Zeit des Alexander Severus auf Grund eines in Krankheit gemachten Gelübdes neu herzurichten hatte, eine Leistung, die er dann in einer Inschrift verewigte[3]. Dies seien nur Einzelbeispiele.

Ob wir die Inschrift für die Paradiesauffassung als Osthimmel in Anspruch nehmen können, hängt von der Übersetzung der Zeile vier ab. NEUSS empfiehlt folgende Übertragung[4]:

„Durch gottgesandte feurige Gesichte wiederholt gemahnt und durch (ein Gesicht) von der Kraft des hochhehren Martyriums der himmlischen Jungfrauen, die drohend erschienen, aus dem Orient herbeigeführt, hat seinem Gelübde gemäß Clematius, ein Mann von senatorischem Range, diese Basilika aus eigenen Mitteln auf seinem eigenen Grundstücke, wozu er durch ein Gelübde verpflichtet war, von Grund auf wiederherstellen lassen . . .“

NEUSS läßt also *ex partibus orientis* von *exsibitus* abhängig sein, womit gesagt wäre, daß Clematius durch eine Vision aus dem Orient herbeigeführt worden sei. Das wäre m. E. eine

---

[1]) Augustinus, De civitate dei IV, 26 (I[3] 178 Z. 17—28 DOMBART): *Tito Latinio rustico Romano patri familias dictum est in somnis, in senatum nuntiaret, ut ludi Romani instaurarentur . . . Cum ergo ille qui somnio commonitus erat postero die iussa facere non ausus esset, secunda nocte hoc idem rursus severius imperatum est: amisit filium quia non fecit. Tertia nocte dictum est homini, quod maior ei poena, si non faceret, inmineret. Cum etiam sic non auderet, in morbum incidit acrem et horribilem . . .*

[2]) Rufinus H. e. IX, 8, 15 (GCS: Eusebius II, 2, 827 Z. 33 f. MOMMSEN): . . . *videt per soporem ad orientis partem in caelo signum crucis igneo fulgore rutilare.*

[3]) HAUG-SIXT, Die römischen Inschriften und Bildwerke Württembergs[2] (Stuttgart 1915) 47 Nr. 17: Basis aus Zwiefalten a. d. Donau mit der Inschrift: *Deo invicto Soli templum a solo restituit Valerius Venustus, v(ir) p(erfectissimus), p(raeses) p(rovinciae) R(aetiae). Sicuti voto ac mente conceperat, redditus sanitati v(otum) s(olvit) l(aetus) l(ibens) m(erito).*

[4]) W. NEUSS a. a. O. 35.

Durchbrechung des einheitlichen Gedankens der Bauurkunde. Das *et* nach *admonitus* ist ein erklärendes und verstärkendes *et* im Sinne von „und zwar", und das *exsibitus* ist ein gedankliches Parallelglied zu *admonitus*. Ist das *admonitus* zunächst nur eine Mahnung, so ist das *exsibitus* eine mit Drohung verbundene (vgl. *imminentium)* Aufforderung, endlich das versprochene Gelübde des Basilikabaues in Angriff zu nehmen. Es ist ein Angetriebenwerden, ein Heranziehen zur Rechenschaft, ein Fordern vor Gericht, was alles in dem *exhibere* ausgedrückt sein kann, ohne daß man gewagte Deutungen vorzunehmen braucht. Alle unsere Ausführungen über die Ostlage des Seligenparadieses erheben es zur höchsten Wahrscheinlichkeit, daß die Zeile *imminentium ex partibus orientis* eine geschlossene Einheit bildet. KRAUS hat, LE BLANT folgend, die Sache durchaus richtig erfaßt mit der Erklärung: „Die Jungfrauen erscheinen von Osten her, weil der Osten in der Vorstellung der alten Kirche der Sitz des Paradieses ist und von ihm alles Lichtvolle herkommt[1]."

Die Gleichsetzung des Seligenparadieses mit dem Paradiese des Anfangs und die damit gegebene Ostlage des himmlischen Paradieses als des erhofften Ortes der Seligkeit machen es verständlich, daß man diese Gedanken ebenso fruchtbar zu machen suchte für die Gebets-Ostung wie die Himmelfahrt Jesu nach Osten und seine Wiederkunft von der aufgehenden Sonne her. Basilius von Caesarea sagt z. B. seinen Gläubigen: „Deshalb schauen wir alle beim Gebete nach Sonnenaufgang — wenige von uns wissen das freilich —, weil wir unsere alte Heimat dort suchen, das Paradies, das Gott in Eden gepflanzt hat nach Sonnenaufgang zu[2]." Die Gebetsrichtung nach Osten war demnach im vierten Jahrhundert in Kappadozien etwas so Eingelebtes und Alltägliches, daß die Christen gar keine Begründung mehr suchten. Basilius suchte der Gebetssitte wieder Inhalt zu verleihen. Ganz im Geiste des Basilius unterrichtet sein Bruder, Gregor von Nyssa, über den Sinn der christ-

---

[1]) F. X. KRAUS a. a. O. 144.

[2]) Basilius, De spiritu sancto 27 n. 66 (Migne PG 33, 189): „Τούτου χάριν πάντες μὲν ὁρῶμεν κατ' ἀνατολὰς ἐπὶ τῶν προσευχῶν — ὀλίγοι δὲ ἴσμεν — ὅτι τὴν ἀρχαίαν ἐπιζητοῦμεν πατρίδα, τὸν παράδεισον, ὃν ἐφύτευσεν ὁ θεὸς ἐν Ἐδὲμ κατ' ἀνατολάς."

lichen Gebets-Ostung. Er bespricht die Bitte: „Vergib uns unsere Schulden . . . erlöse uns vom Übel", und erklärt, daß wir in irdischer Gesinnung den ersten Menschen im Kleide von Blättern und Fellen gleichen und am Ort der Trübsal weilen. „Wenn wir uns aber nach Osten wenden, (so tun wir dies) nicht als ob nur dort Gott gesehen werde — der nämlich überall ist, kann nicht von einem einzigen Teile in besonderer Weise umfaßt werden, in gleicher Weise umfaßt er das All —, sondern weil im Osten unsere erste Heimat liegt; ich spreche von unserer Heimat im Paradiese, aus der wir vertrieben wurden. »Es pflanzte Gott einen Garten in Eden nach Osten.« Wenn wir also nach Osten hin blicken und uns im Geiste erinnern, daß wir aus den lichtvollen östlichen Gegenden der Seligkeit vertrieben wurden, dann sprechen wir mit Recht diese Bitte, die wir von dem schlechten Feigenbaum des Lebens beschattet, aus den Augen Gottes vertrieben zur Schlange geflüchtet sind usw.[1]."

Der christliche Beter erinnerte sich bei dem Gebete nach Osten des Paradieses als der alten Heimat. Wie uns ein anderer Schriftsteller aus der Gegend nördlich von Jerusalem, Pseudo-Athanasius, sagt, sollte der Christ dabei Gott bitten, ihn wieder dorthin zu versetzen, von wo er vertrieben wurde[2]. In der Gegend von Antiochien scheint der Hinweis auf die Ostlage des Paradieses als Begründung der Gebets-Ostung besonders stark hervorgekehrt worden zu sein. Die syrische Didaskalie hatte nur die Himmelfahrt Jesu nach Osten hin und den für diese Annahme grundlegenden Psalmvers 67 (68), 34 zur Begründung der christlichen Gebetsrichtung herangezogen[3]. Der Überarbeiter dieser Schrift erweiterte in den Apostolischen Konstitutionen die Begründung dahin, daß man sich auch

---

[1]) Gregor von Nyssa, De oratione dominica Oratio V (Migne PG 44, 1184 BC): „ἐπειδὰν πρὸς ἀνατολὴν ἑαυτοὺς τρέψωμεν· οὐχ ὡς μόνον ἐκεῖ τοῦ Θεοῦ θεωρουμένου· ὁ γὰρ πανταχοῦ ὢν κατ' οὐδὲν μέρος ἰδιαζόντως καταλαμβάνεται· ἐπίσης γὰρ περιέχει τὸ πᾶν· ἀλλ' ὡς ἐν ἀνατολαῖς τῆς πρώτης ἡμῖν πατρίδος οὔσης· λέγω δὲ τῆς ἐν παραδείσῳ διαγωγῆς, ἧς ἐκπεπτώκαμεν· Ἐφύτευσεν ὁ Θεὸς παράδεισον ἐν Ἐδὲμ κατὰ ἀνατολάς· ὅταν τοίνυν πρὸς τὰς ἀνατολὰς βλέπωμεν, καὶ τῆς ἐκπτώσεως τῶν φωτεινῶν καὶ ἀνατολικῶν τῆς μακαριότητος τόπων, τῇ διανοίᾳ μνήμην λάβωμεν . . ."

[2]) Siehe oben S. 181 f.

[3]) Vgl. oben S. 171.

des alten Erbteils erinnern solle, des nach Osten gelegenen Paradiesgartens, aus dem der erste Mensch der Sünde wegen vertrieben wurde [1]. Fast wörtlich mit Basilius übereinstimmend gibt Johannes Chrysostomos die in Antiochien geläufige liturgische Erklärung der Gebets-Ostung. Er verweist zunächst auf Daniel, der aus Sehnsucht nach der heiligen Stadt, nach Jerusalem, hin gebetet habe, und fährt dann fort: „Deshalb beten auch wir, wie die Väter es uns überliefert haben, mit den Augen nach Osten gewendet, auch wir suchen unsere Stadt und unsere alte Heimat [2].“

Diese Begründung der Gebetsrichtung war in Antiochien natürlich älter als die aufgezeigten Texte erraten lassen. Es sei nur hingewiesen auf Cyrill von Jerusalem, der ebenfalls der antiochenischen Schule zugehörig, bereits im Jahre 348 bei Beschreibung der Taufzeremonien sagt: „Wenn du nun dem Satan widersagst und jegliches Bündnis mit ihm, die alten Verträge lösest, wird dir das Paradies Gottes geöffnet, das er gegen Sonnenaufgang gepflanzt hat, aus dem unser Stammvater wegen der Übertretung (des Gebotes) vertrieben wurde. Um dieses sinnbildlich vorzuführen, hast du dich vom Sonnenuntergang nach Sonnenaufgang gewendet, nach der Gegend des Lichtes [3].“ Daß hier die Begründung der christlichen Gebets-Ostung als Unterlage diente, ist augenfällig. Der Versuch von J. BINGHAM [4], die Taufzeremonie als Grundlage der christlichen Gebets-Ostung hinzustellen, kehrt den Gang der Entwicklung um; er scheint mir durch das von uns aufgezeigte hohe Alter der christlichen Gebetsrichtung ausgeschlossen.

---

[1]) Apostolische Konstitutionen II 57, 14 (I 165 FUNK): „καὶ μετὰ τοῦτο συμφόνως ἅπαντες ἐξαναστάντες καὶ ἐπ' ἀνατολὰς κατανοήσαντες, μετὰ τὴν τῶν κατηχουμένων καὶ τὴν τῶν μετανοούντων ἔξοδον »προσευξάσθωσαν τῷ θεῷ τῷ ἐπιβεβηκότι ἐπὶ τὸν οὐρανὸν τοῦ οὐρανοῦ κατὰ ἀνατολάς«, ὑπομιμνησκόμενοι καὶ τῆς ἀρχαίας νομῆς τοῦ κατὰ ἀνατολὰς παραδείσου, ὅθεν ὁ πρῶτος ἄνθρωπος, ἀθετήσας τὴν ἐντολὴν ὄφεως συμβουλίᾳ πεισθείς, ἀπεβλήθη.“

[2]) Chrysostomos, In Danielem VI, 10 (Migne PG 56, 226 f.): „Διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς, καθὼς οἱ πατέρες ἡμῖν παρέδωκαν, πρὸς ἀνατολὰς ὁρῶντες εὐχόμεθα, πόλιν καὶ ἡμεῖς καὶ πατρίδα ἀρχαίαν ζητοῦμεν.“

[3]) Cyrill von Jerusalem, Cat. myst. I 9 (II 354 RUPP). Vgl. dazu DÖLGER, Die Sonne der Gerechtigkeit: LF 2 (Münster 1918) 3 f.

[4]) J. BINGHAM, Origines sive antiquitates ecclesiasticae V (Halae 1727) 275. 278.

Da alle mit der antiochenischen Liturgie in Beziehung stehenden Schriftsteller des vierten und fünften Jahrhunderts die Ostlage des Paradieses als Begründung der Gebets-Ostung so stark betonen, wird es verständlich, daß dieser Hinweis auch bei Severus, dem Patriarchen von Antiochien (512 bis 518; † 538), begegnet. Nach dem Zeugnis des Moses Bar-Kepha hielt Severus eine besondere Rede über die Frage, warum wir nach Osten gekehrt beten[1]. Dabei führte er also aus: „Weil das Paradies im Osten liegt und wir von dort ausgegangen sind und wir die Hoffnung hegen, nach unserem alten Wohnort zurückzukehren usw. Es gibt Leute, die der Meinung sind, eine Begründung für die Ostlage des Paradieses sei auch in dem Umstande gegeben, daß diejenigen, die nach Osten schauende Tempel oder Gotteshäuser *(aedes)* bauen wollen, die Vorschrift geben, daß der Bau im Monat Nisan (der dem Mond unseres April entspricht) nach der aufgehenden Sonne gerichtet sei, sicherlich deswegen, weil in jenem Monat die Sonne über dem Platz des Paradieses aufgeht[2]. Und von diesen beobachten einige den Fünfzehnten des Monats Nisan, weil an diesem Tage die Strahlen der Sonne genau aus den östlichen Fenstern (des Himmels) heraustreten; andere aber den Vierten, weil an diesem Tage die Sonne geschaffen wurde und ihren Lauf begonnen habe[3]."

Daß auch Kosmas, der Indienfahrer, in seiner um 547 verfaßten Christlichen Topographie Gebets-Ostung und

---

[1]) Moses Bar-Kepha, De paradiso commentarius . . . in der Übersetzung des A. MASIUS (Antverpiae 1569) 37 = caput XIII. Herr Kollege A. RÜCKER wies mich auf diesen wichtigen Text hin. Über Moses Bar-Kepha (geb. 815, † 903) vgl. O. BRAUN, Moses Bar-Kepha und sein Buch von der Seele (Freiburg 1891) 4—6.

[2]) Zu der Vorstellung, die Sonne ginge im Paradiesgarten auf, verweist E. PETERSON in Byz. neugr. Jahrb. 3 (1922) noch auf „Adam-Apokalypse Journ. asiat. 1853 II p. 454 Budge: Copt. apocrypha p. 248 Cat. cod. astr. VII p. 179, 6".

[3]) Herr Kollege S. EURINGER-Dillingen machte mich unter dem 21. XII. 24 aufmerksam auf ein koptisches Gegenstück, das eigentlich in die Ostung der Basilika gehört, aber auch eine wertvolle Ergänzung zu unserem Texte darstellt. Der Kopte Ibn Sabâ verfaßte an der Wende des 13. und 14. Jahrhunderts eine kleine, arabisch geschriebene theologische Enzyklopädie unter dem Titel: „Die kostbare Perle (alǧauhara annafîsa)", neu herausgegeben und übersetzt von J. PERIER in Pa-

Paradiesesvorstellung miteinander verbindet, ist bei seiner engen Anlehnung an die antiochenische Exegese, besonders an Theodor von Mopsuestia ganz natürlich[1].

Der Hinweis auf das Paradies ist nicht mehr aus der kirchlichen Literatur gewichen. Um sich ein Bild von der sich fast völlig gleichbleibenden Begründung machen zu können, führe ich noch einige Texte an, die altüberlieferte Erklärungen noch einmal zusammenfassen und sich wie eine Endentwicklung ausnehmen. Vor allem kommt hier in Betracht eine Liturgieerklärung, die bald unter dem Namen des Cyrill von Jerusalem, bald unter dem Namen des Basilius von Caesarea in Kappadozien und schließlich auch unter dem Namen des Erzbischofs Germanos von Konstantinopel erscheint. Die Zeit seiner Schriftstellerei möchte A. BAUMSTARK in die Tage des Germanos I († 740) verlegen[2]. Die verschiedenen Ausgaben sind in dem uns angehenden Texte ziemlich einhellig[3]. Nach der kritischen Ausgabe von BRIGHTMAN[4] kann man also übersetzen:

---

trologia Orientalis XVI (1922) unter dem Titel: „La perle précieuse, traitant des sciences ecclésiastiques par Jean, fils d'Abou-Zakariyâ, surnommé Ibn Sabâ'. Kap. 27 S. 658 f. heißt es: „Ils (die Apostel) ordonnèrent de construire des églises en tout lieu et en toute contrée et de les commencer par le chevet, qui devait être tourné vers l'Orient; ils voulurent aussi que ce côté ne fût construit que le vingt et unième jour de baouneh (kopt. Monat von 26. Mai bis 24. Juni) (en souvenir de la date à laquelle avait été construite une église sous le vocable de Notre Dame), parceque ce jour-là le soleil se lève juste à l'Orient. La raison pour laquelle l'église est tournée vers l'est, c'est qu'Adam, notre père chassé du Paradis et expulsé par la porte occidentale, se retournait toujours vers l'Orient."

[1]) Kosmas Indikopleustes, Χριστιανικὴ τοπογραφία l. V (Migne PG 88, 208 f.). Hinweis von E. PETERSON in Byz. neugr. Jahrb. 3 (1922) 185.

[2]) A. BAUMSTARK in Theol. Revue 15 (1916) 133. A. EHRHARD bei KRUMBACHER, Geschichte der byzantinischen Literatur[2] (München 1897) 67 sagt, man wisse nur, daß Germanos vor 992 geschrieben haben müsse, da er auf dieses Jahr die Ankunft des Antichrist berechne.

[3]) Ps.-Germanus bei Migne PG 98, 392 BC: Ἱστορία ἐκκλησιαστικὴ καὶ μυστικὴ θεωρία. — La Ἐξήγησις di S. Germano e la versione latina di Anastasio bibliotecario = Roma e l'Oriente 2 (1911) 219.

[4]) F. E. BRIGHTMAN, The historia mystagogica and other greek commentaries on the byzantine Liturgy = The Journal of Theological Studies 9 (1908) 260 unter dem Titel: Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Βασιλείου ἀρχιεπισκόπου Καισαρείας Καππαδοκίας Ἱστορία μυσταγωγικὴ ἐκκλησιαστική Kap. 10

„Warum beten wir nach Osten? Das Gebet nach Osten ist, wie das übrige, eine von den heiligen Aposteln überkommene Sitte. Es ist so angeordnet, weil die geistige Sonne der Gerechtigkeit (Mal. 4, 2), Christus, unser Gott, auf Erden erschien in den Gegenden des Aufgangs der sichtbaren Sonne[1] und gemäß dem Propheten, der sagt: »Aufgang ist sein Name« (Zacharias 6, 12). Und wiederum: »Betet an den Herrn, der aufstieg in den Himmel der Himmel nach Sonnenaufgang zu« (Ps. 67, 34). Und: »Lasset uns anbeten nach dem Orte, wo standen seine Füße« (Ps. 131, 7). Und wiederum: »Stehen werden die Füße des Herrn auf dem Ölberg nach Sonnenaufgang zu« (Zach. 14, 4). Dies sagen die Propheten, damit wir nicht (nur) erwarten, sondern (wirklich) wieder empfangen das »Paradies, das in Eden gepflanzt ist nach Sonnenaufgang zu« (Gen. 2, 8), als Leute, die harren auf den Aufgang der Lichterscheinung der zweiten Ankunft Christi."

Ausführlicher noch hat fast gleichzeitig Johannes von Damaskus die ganze Frage durchgesprochen[2] in folgender Ausführung: „Nicht zufällig und ohne Grund beten wir nach Osten hin an. Sondern da wir aus einer sichtbaren und unsichtbaren, geistigen und körperlichen Natur zusammengesetzt sind, leisten wir dem Schöpfer auch eine doppelte Verehrung, wie wir ja auch im Geiste und mit den Lippen unseres Körpers lobsingen, wie wir getauft werden mit Wasser und Geist und auf doppelte Art dem Herrn geeint werden, indem wir teilhaben an den Mysterien und zugleich an der Gnade des Geistes. Da nun Gott geistiges Licht ist und Christus in der Schrift Sonne der Gerechtigkeit und Aufgang genannt ward, so ist ihm auch die Seite des Sonnenaufgangs als Gegend der Anbetung zuzuweisen. Denn alles Gute ist Gott zuzuweisen, von dem alles Gute seine Güte erhält. Es sagt ja auch der göttliche David: »Königreiche der Erde, singet Gott, lobpreiset den Herrn, der aufstieg über den Himmel des Himmels nach Sonnenaufgang hin« (Ps. 67, 34). Die Schrift sagt ferner: »Es pflanzte Gott einen Garten (παράδεισον) in Eden nach Osten. Dorthin setzte

---

[1]) Vgl. oben S. 143 (Klemens von Alexandrien) und S. 164 f. (Origenes).

[2]) Johannes von Damaskus, De fide orthodoxa l. IV 12 (Migne PG 94, 1133—1136).

er den Menschen, den er gebildet (Gen. 2, 8); nach der Sünde aber trieb er ihn hinaus und ließ ihn gegenüber dem Paradiese wohnen (Gen. 3, 23), d. h. offenbar im Westen. Da wir nun die alte Heimat suchen, beten wir Gott an, indem wir nach ihr hin unsere Augen richten. Und auch das Zelt des Moses hatte den Vorhang nach Osten und den Sühneraum (Lev. 16, 14). Und der Stamm Juda, als der am meisten geehrte, schlug sein Lager im Osten auf (Num. 2, 3). Und in dem berühmten Tempel Salomons lag das Tor des Herrn nach Osten. Aber auch der Herr schaute bei seiner Kreuzigung nach Westen, und so beten wir ihn an hinschauend nach ihm. Und bei seiner Himmelfahrt fuhr er nach Osten auf, und so beteten ihn die Apostel an, und so wird er wiederkommen, wie sie ihn haben hingehen sehen in den Himmel, wie der Herr selbst sagte: »Wie der Blitz ausgeht vom Aufgang und leuchtet bis zum Untergang, so wird auch die Ankunft des Menschensohnes sein« (Matth. 24, 27). Da wir ihn erwarten, beten wir ihn nach Osten an. Dies ist eine ungeschriebene Überlieferung der Apostel. Denn vieles haben sie uns überliefert, was nicht in Schriften niedergelegt ist."

Der Vollständigkeit wegen sei noch hingewiesen auf einen besonders wichtigen Text, der uns neben der ausführlichsten Begründung der Gebets-Ostung noch einmal den Kampf zwischen jüdischer und christlicher Gebetsrichtung östlich von Jerusalem vor Augen führt[1]. Es handelt sich um einen Text, der gewöhnlich Georg, dem Metropoliten von Mossul und Arbela (zehntes Jahrhundert), zugewiesen wurde, nach R. H. CONNOLLY O. S. B. aber Ebedjesu ('Abhd-īšō') Bar Bahrīz (Anfang des elften Jahrhunderts) zugehört[2]. Es wird zunächst die Frage gestellt[3]:

„Warum beten wir nach Osten an und nicht nach Jerusalem, wo die Propheten angebetet haben und von wo uns die Erlösung kam?"

---

[1]) Den Hinweis verdanke ich Herrn Kollegen A. RÜCKER.

[2]) Anonymi auctoris expositio officiorum ecclesiae Georgio Arbelensi vulgo adscripta. Interpretatus est R. H. CONNOLLY O. S. B. [CSCO: Scriptores Syri. Series secunda Tomus 91. Versio. Romae 1913] 3.

[3]) A. a. O. 88—90 = Tractatus secundus, caput primum.

Die Antwort lautet:

„Der Ort der Heiligkeit und Unsterblichkeit ist das Paradies und die Gegend im Osten. Woher dies bekannt ist, will ich erklären. Als Adam erschaffen wurde, wurde er unsterblich und heilig erschaffen und nicht wurde er durch die Sünde versucht. Und wie es billig war, wurde ihm bei der Erschaffung ein guter Wohnort gegeben. Sobald er aber gesündigt und das Gebot übertreten hatte, wurde er von dort verstoßen und nach dem Maße seiner Sünde wurde er entsprechend weit von dort entfernt. Als die Menschen erneut gesündigt, ihre Wege verdorben und sie sich befleckt hatten, ertränkte sie Gott in der Flut und reinigte jenen Wohnort von ihrer Missetat. Die Menschen wurden von dort in diesen unseren Wohnort vertrieben. Das Land im Osten ist besser als dieses, das Paradies aber ist besser als das Land im Osten. Auch wie dieses bekannt ist, will ich sagen. Da sie im Paradiese nur eine kleine Sünde begingen und Adam vom Baume aß, konnte er nicht dort bleiben. Im Morgenlande aber wurden sie erst nach Vervielfältigung ihrer Sünden in die Flut versenkt. Aber in diesem Lande, das geringer ist als jenes, werden die Menschen, wenn sie auch noch so viel sündigen, nicht vertrieben. Aber besser als unser Land ist die Gegend Palästinas, da sie in der Mitte der Erde liegt. Aber um wieviel Palästina besser ist als diese Gegend, um so viel ist das Land Eden besser als Palästina. In Jerusalem ist diese unsere Erwartung, daß wir das Paradies empfangen, wie auch dem Räuber, da er in Jerusalem war, der Herr das Paradies versprach, womit er ihm sicherlich etwas Besseres versprach (als Jerusalem). Und wir sind dazu in Jerusalem erlöst worden, um zu unserem früheren Erbteil zurückzukehren. Nach jener Himmelsgegend also müssen wir anbeten.

Wenn Gott auch an jedem Orte ist, so schauen wir doch nach dem Anfange der Welt. Von dort nahm die Schöpfung ihren Anfang, und weil sie mit dem Lichte begann, so scheint von dort das Licht aufzugehen. Vom Osten sieht man die Sterne aufgehen und dort geht auch die Sonne auf: schön ist es also, daß wir nach dieser Himmelsrichtung anbeten.

Das jüdische Volk aber wandelte in Nacht, weil es bisher den Vorbildern der Dinge diente, die zum wahren Lichte gehören. Ihm leuchteten Propheten und Priester wie Sterne, damit

es in ihrem Lichte sehe. Aber ihr Licht konnte ihnen nicht das wahre Licht zeigen. Nun aber ist das volle Licht zu uns gekommen: Christus, die Sonne der Gerechtigkeit, ist uns aufgestrahlt und hat uns den Weg des Lebens geoffenbart, indem er uns lehrte, daß wir dorthin versetzt werden sollten nach unserem Tode. »Heute wirst du mit mir im Paradiese sein« (Luk. 23, 43), sprach der Herr zum Räuber. Ferner, da er Henoch und Elias am Leben erhalten wollte, versetzte er sie in das Paradies.

Und ferner: Weil die Juden nach den Sternen abirrten und der Sonne Verehrung darbrachten, verbot ihnen Gott, nach Osten anzubeten, damit sie nicht nach den Sternen abirrten.

Und wie ihnen nicht die ganze Wahrheit Gottes im Gesetze geoffenbart wurde, sondern (Gott) ihnen nur die Hoffnung auf die Offenbarung der Wahrheit verlieh, so zeigte er ihnen auch in der religiösen Übung nicht genau, wie sie anbeten sollten. Und wie er ihnen fleischliche Gesetze gab, da sie die geistigen nicht zu erfüllen vermochten, so wandte er sie nach Westen, denn sie vermochten nach Osten nicht anzubeten, da sie nach den Sternen abirrten. Er versprach ihnen einen neuen Bund, besser als der, den sie hatten.

Aber auch in Gleichnissen hat er die östliche Himmelsgegend ausgezeichnet. Er sagte nämlich in der Offenbarung des Ezechiel (44, 2 ff.): »Die Tore des Hauses werden geöffnet nach Westen und Norden und Süden: das östliche Tor aber wird verschlossen werden; denn durch dieses wird ein- und ausgehen der Herr; aber ein Mensch wird nicht durch es ein- und ausgehen.« Du siehst, daß der Weg Gottes von Osten kommt. Wiederum sagt der selige David (Ps. 67, 34): »Vom Aufgang gab er seine Stimme, eine starke Stimme.« Siehe die Ehrung des Ostens. Wenn der Jude auch nach dem Westen anbetet, so erwartet er doch den kommenden Gott vom Osten.

Eine andere Begründung: Vom (Paradiese) wurde Adam vertrieben; das Paradies läßt uns vom Anfang und bis heute die Versöhnung erwarten; es ist also recht, nach jener Himmelsgegend unser Gesicht und unsere Gebete zu kehren, von wo wir die Versöhnung erwarten.

Ferner: Gott ist besser als die Schöpfung und der Himmel hervorragender als die Erde: es muß also auch auf der Erde einen Platz geben, der vor anderen Plätzen einen Vorrang hat, jener nämlich, der über die ganze Erde erhöht ist [Wort des seligen Paulus]. Und da gegen diesen Ort weniger die Elemente kämpfen, ist seine Lage offenkundig hoch. Und was erhöht und hoch ist, ist dem Himmel nahe. Ehrwürdiger ist also der Osten als jede andere Weltgegend, als der Westen, Norden und Süden. Jerusalem aber liegt in der Mitte der Erde. Die Mitte aber wird von zwei oder vier Teilen umschrieben. Wenn also die Mitte einen Vorrang besitzt, so doch nicht vor allen Teilen, dem einen ist sie voraus, dem anderen aber geht sie nach; dies ist naturnotwendig, weil sie eben in der Mitte steht zwischen diesem und jenem. Zwischen zwei gleich guten Teilen gibt es keine Mitte, weil die Mitte zwischen zwei entgegengesetzten Teilen liegt. Wenn also der eine Teil hervorragender ist, welchen sollen wir dafür halten? Den, der das Licht bringt, oder die Finsternis? Und wenn der leuchtende besser ist nach dem Zeugnis der Natur und Schrift, so ist der Osten besser als jeglicher Teil. Und dorthin schauen wir und beten wir an, wie zum hervorragenderen Ort, zum Orte des Lebens, zum Orte der Heiligen, zum Orte, von wo wir vertrieben wurden, von wo die Sonne aufgeht, von wo wir unseren Ursprung herleiten, zum Orte, der von dem Herrn durch den Propheten gelobt wurde."

Auch die abendländische Überlieferung hat die gleiche Begründung der Gebets-Ostung bis ins Mittelalter hinein festgehalten. Thomas von Aquin macht sich den Einwand, daß im Alten Testament die Anbetung nach Westen erfolgte, denn der Eingang des Bundeszeltes habe nach Osten geschaut (Exod. 26). Darauf sagt er: „Nach einer gewissen Schicklichkeit beten wir gegen Osten an: 1. wegen der Offenbarung der göttlichen Majestät, die für uns zutage tritt in der von Osten erfolgenden Bewegung des Himmels; 2. wegen der Lage des Paradieses im Osten, wie man nach dem Wortlaut der Septuaginta in Gen. 2 liest, gleich als ob wir suchten, zum Paradies zurückzukehren; 3. wegen Christus, der das Licht der Welt ist und Sonnenaufgang genannt wird (Zach. 6, 12) und »der aufstieg über den Himmel des Himmels nach Osten« (Ps. 67, 34) und vom Osten

wiederkommend erwartet wird nach dem Wort bei Matth. 24, 27: »Wie der Blitz aufgeht vom Aufgang und leuchtet bis zum Untergang, so wird auch die Ankunft des Menschensohnes sein[1].«" Ohne jegliche Änderung sind hier die Gedanken der patristischen Zeit wiederholt.

Daß die Gebets-Ostung gerade nördlich von Jerusalem so besonders stark als ritual ausgeprägte Sehnsucht nach dem im Osten liegenden Paradies aufgefaßt wurde, wird nicht ohne Grund gewesen sein. In dieser Gegend hatte nämlich die Sonnenreligion noch bis über die Konstantinische Zeit hinaus ihre wichtigen Kultmittelpunkte in Baalbek (Heliopolis), Emesa und Palmyra. Wir verstehen, daß hier im antiken Heidentum das Gebet nach Osten zur aufgehenden Sonne eine besondere Bedeutung hatte. Es hat den Anschein, daß das junge Christentum hier bei seiner endgültigen Loslösung vom Judentum auch den Sonnenkulten gegenüber einen Ausgleich suchte, daß die christlichen Prediger und Schriftsteller deswegen der auch im Sonnenkult geübten Gebets-Ostung mit der Begründung durch die sehnsüchtige Hoffnung auf die Seligkeit im Sonnenland des Paradieses christlichen Geist einzuhauchen sich bestrebten. Zugleich wurde aber auch eine Stellungnahme zu der allgemeineren Gebets-Ostung der griechisch-römischen Kultur notwendig, sowie zu der Meinung, daß der Osthimmel die Heimat Gottes oder der Götter sei. Die Auseinandersetzung zeigt uns deutlich, wie die christlichen Schriftsteller zum Teil mit antiken Gedanken die Antike bekämpfen und mancher sonst eigenartig anmutenden Frömmigkeitsäußerung einen tieferen Sinn verleihen.

§ 14.

Die Gebets-Ostung in Aszetenkreisen und im privaten Gebetsleben.

Der Osten als Sinnbild des Guten.

In seiner Begründung der Gebets-Ostung wies Origenes auch darauf hin, daß der Osten von Natur aus vor den übrigen Himmelsgegenden den Vorzug habe und darum als Zielrichtung

[1]) Thomas von Aquin, Summa theologica II 2 quaestio 84 art. 3, 3.

des Gebetes besonders geeignet sei[1]. In derselben Linie wie Origenes — und wohl auch von ihm abhängig — bewegt sich Pseudo-Justin[2] in seiner 118. Frage. Sie lautet: „Wenn Gott, der alles im Umkreis der Natur gemacht hat, dadurch Herr des Weltalls ist, und deshalb David mahnt, daß wir an jedem Ort der Herrschaft des Herrn den Herrn preisen (Ps. 102, 22) und in gleicher Weise der Apostel vorschreibt, daß wir an jedem Orte reine Hände zu Gott erheben (I Tim. 2, 8), warum halten wir da gerade die nach Sonnenaufgang liegende Gegend für ein hehres (Gottes-) Werk und für den göttlichen Wohnsitz, so daß wir dorthin schauen, wenn wir Hymnen und Gebete zu Gott emporsenden? Wer hat auch den Christen diese Sitte beigebracht? Antwort: Da wir das Beste, was wir haben, zur Ehre Gottes bestimmen, nach menschlichem Urteil aber der Osten von allen Gegenden der Schöpfung am meisten geschätzt ist, deshalb wenden wir uns alle zur Zeit des Gebetes nach Osten. Wie wir mit der rechten Hand im Namen Christi die besiegeln[3], die dieses Siegels bedürfen, da (die Rechte)

---

[1]) Vgl. oben S. 162 f.

[2]) Über den eigentlichen Verfasser ist viel gestritten worden, aber ein sicheres Ergebnis wurde nicht erzielt. Für Diodor von Tarsus trat A. HARNACK ein und setzte unsere Schrift in die Zeit 370—376/77. Vgl. seine Schrift: Diodor von Tarsus. Vier pseudojustinische Schriften als Eigentum Diodors nachgewiesen (TU NF VI 4 [Leipzig 1901]). Die These wurde wirksam erschüttert durch F. X. FUNK, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen III (Paderborn 1907) 323—350. Wenn aber FUNK auf das Zeugnis einer Handschrift hin an Theodoret von Cyrus † 458) dachte, so wurde auch dies durch A. EHRHARD abgewiesen, und J. SCHULTE, Theodoret von Cyrus als Apologet (Wien 1904) 2 konnte erklären, daß sich nach seinen Beobachtungen kein einziger Anhaltspunkt für diese Vermutung ergeben habe. Setzen wir also den Anonymus rund um 400 an. Wie vorsichtig wir hier sein müssen, hat F. DIEKAMP (Theologische Revue 1 [1902] 597 f.) dargetan mit dem Hinweis, daß δεσπότης als Bezeichnung Christi den großen Kappadokiern ganz geläufig sei, daß FUNK also zu Unrecht von diesem Worte auf das 5. Jahrhundert geschlossen habe.

[3]) HARNACK übersetzt a. a. O. S. 138 κατασφραγίζομεν mit „firmen“. Diese unbefangene Art der Übersetzung ist unter der Voraussetzung, daß die Schrift vor 377 geschrieben ist, gewagt, aber immerhin nicht unmöglich; eher ist diese Übersetzung denkbar unter der An-

mehr geschätzt wird als die Linke, obwohl dieser Unterschied nur nach (Menschen-)Vereinbarung, nicht von Natur aus besteht, so ist auch der Osten als der geschätztere Teil der Schöpfung zur Anbetung Gottes bestimmt. Wenn wir gegen Sonnenaufgang hin unsere Gebete verrichten, so widerspricht dies keinem Ausspruch der Propheten oder der Apostel. An jedem Orte gibt es für die Betenden eine östliche Himmelsgegend. Da wir nun naturgemäß in der (Himmels-)Richtung unserer Augen[1] anbeten, es aber unmöglich ist, zur Zeit des Gebetes, nach allen vier Weltgegenden zu schauen, deshalb schauen wir nach dieser einen Seite der Welt und machen unsere Anbetung, nicht weil sie allein von Gott geschaffen noch weil sie zum Wohnorte Gottes bestimmt wäre, sondern weil sie zur Seite der von uns Gott dargebrachten Anbetung angeordnet ist. Von denen die Kirche aber die Sitte des Gebetes überhaupt überkommen hat, von diesen hat sie auch überkommen[2], in welcher Richtung man beten soll, nämlich von den heiligen Aposteln[3]." Pseudo-Justin greift einige Einwände auf, die gegen die christliche Gebets-Ostung aus christlichen und heidnischen Kreisen erhoben wurden. Die beiden Bedenken aus den zwei Texten des Alten und Neuen Testaments löst er mit der etwas nüchternen Feststellung, daß die Gebetszeremonie keinem Worte der Propheten und Apostel widerspreche.

---

nahme, daß die Schrift nach 400 fällt. Vgl. dazu DÖLGER, Sphragis (Paderborn 1911) 184 ff.: „Sphragis als Bezeichnung von Taufe und Firmung im Orient."

[1]) „Καὶ ἐπειδὴ ἐφ' ὃ μέρος τὴν ὁρατὴν αἴσθησιν κεκτήμεθα, κατὰ τοῦτο τὸ μέρος προσκυνοῦμεν . . ." Die Mauriner übersetzten: „. . . *et quia in quam mundi partem aspiciendi facultate utimur, ad eam adoramus.*" Gemeint ist jedoch nicht die Möglichkeit des Ausblicks, sondern im Zusammenhang mit dem Folgenden, daß unser Gebet nur in der Richtung unserer Augen, also vorwärts erfolgt; damit ist natürlich zu einer Zeit nur eine Gebetsrichtung möglich. (HARNACK hat den Satz unübersetzt gelassen).

[2]) Die Mauriner erklärten εἰληφέναι mit εἴληφεν. HARNACK setzt ein „scheint" empfangen zu haben.

[3]) [Justinus] Quaestions et responsa ad orthodoxos. Quaestio 118 [Corpus apolog. christ. V[3] (Jenae 1881) 192 f. OTTO]. HARNACK a. a. O. S. 137 setzt Nr. 129 (118).

Wie Gregor von Nyssa[1], Pseudo-Athanasius[2] und Augustinus[3] lehnt auch unser Schriftsteller die Meinung ab, daß Gott im Ost-Himmel wohne. Er sagt uns nicht, wer diese Meinung ausgesprochen hat, ob Heiden oder Christen. Die Heiden glaubten die Lichtgottheiten des Himmels im Osten wohnend, während sie den Göttern des Totenreiches den Westen zuschrieben und dementsprechend nach Osten oder Westen ihr Gebet verrichteten und die Opferspenden darbrachten[4]. Bei dem starken Vordringen des Christentums im vierten Jahrhundert und der entsprechenden Massenbekehrung aus heidnischen Kreisen mochte mancher Christ die antike Meinung beibehalten haben, so daß eine Aufklärung in dieser Richtung besonders notwendig wurde.

Als eigentliche Begründung der Gebets-Ostung bleibt für Pseudo-Justin zuletzt nur die behauptete Anordnung der Apostel und daneben der natürliche Vorzug der östlichen Himmelsgegend übrig. Da ist der heilige Augustinus in seiner Ausdeutung viel sinniger, wenn er auch mit einer eigenartigen Allegorese spielt. Im zweiten Buche über die Bergpredigt spricht er über das Wort „Vater unser, der du bist in den Himmeln". Dies gibt ihm Anlaß, das Wort Erde auf den Sünder zu deuten, den Himmel aber mit dem Gerechten gleichzusetzen, so daß das Wort „der du bist in den Himmeln" soviel bedeute wie »der du in den Gerechten wohnst«. Geistigerweise sei der Unterschied zwischen Gerechten und Sündern so groß, wie körperlich der Unterschied zwischen Himmel und Erde. Dann fährt Augustinus weiter: „Um dies zu sinnbilden, kehren wir uns, wenn

---

[1]) Vgl. oben S. 233 A. 1.

[2]) Siehe oben S. 181 A. 2.

[3]) Vgl. unten S. 246 A. 1.

[4]) Vgl. DÖLGER, Die Sonne der Gerechtigkeit: LF 2 (Münster 1918) S. 46 A. 1 (Porphyrios); S. 44 (Lactantius, der aus antiker Auffassung spricht); S. 36 f. Siehe auch oben S. 147 A. 1 (Vitruv). Wichtig ist auch ein Pindarscholion, auf das ich durch J. SELDEN, De synedriis (Londini 1655) 438 aufmerksam werde. Zu Pindar, Isthmia III 83 S. 349 CHRIST:

„τοῖσιν ἐν δυθμαῖσιν αὐγᾶν φλὸξ ἀνατελλομένα συνεχὲς πανυχίζει . . ."

wird bemerkt: „ἔθος πρὸς δυσμὰς ἱερουργεῖν τοῖς ἥρωσι, κατὰ τὰς ἀνατολὰς τοῖς θεοῖς." Vgl. noch H. USENER, Götternamen (Bonn 1896) 187.

wir zum Gebete stehen, nach Osten, von wo sich der Himmel erhebt, nicht als ob dort Gott wohne, als ob die übrigen Teile der Welt der verlassen hätte, der überall gegenwärtig ist, nicht in räumlicher Begrenzung, sondern mit der Macht seiner Majestät; vielmehr soll der Geist, wenn sein Körper, der irdisch ist, zu einem erhabeneren Körper, das heißt zu einem himmlischen Körper sich hinwendet, gemahnt werden, sich (ebenfalls) zu einer besseren Natur, nämlich zu Gott hinzuwenden[1]." Die Ausdeutung setzt zu ihrem Verständnis voraus, daß die Himmel nach Augustinus hervorragende Körper der Welt, aber immerhin Körper sind[2].

Die Begründung der Gebets-Ostung durch Augustinus liegt völlig in der Gedankenreihe, die ich früher unter dem Titel: »Rechts und Links, Osten und Westen in religiöser Bewertung« zur Darstellung gebracht habe[3]. Lactantius gibt diese Gedanken besonders schön wieder an einer Stelle, auf die ich erst nachträglich bei der zusammenhängenden Lesung der *Divinae institutiones* aufmerksam wurde. Der Schriftsteller setzt sich mit dem Dreiwegezeichen, dem Y der Pythagoreer, auseinander[4]. Es sei, so sagten die Alten, ein Sinnbild des menschlichen Lebens. Bis zum Jünglingsalter verlaufe das Leben auf einem Wege, dann aber komme der Scheideweg zum Guten oder Bösen: darum teile sich der untere Schaft des griechischen Buchstabens in zwei Teile, der rechte führe zum Guten, der Linke zum Laster. Man hatte bei der Symbolik das menschliche Leben auf Erden im Auge. Vielleicht, meint nun Lactantius mit einem

---

[1]) Augustinus, De sermone Domini in monte II, 5, 18 (Migne PL 34, 1277): *„Cuius rei significandae gratia, cum ad orationem stamus, ad orientem convertimur, unde coelum surgit: non tanquam ibi habitet [et] Deus, quasi caeteras mundi partes deseruerit qui ubique praesens est, non locorum spatiis, sed maiestatis potentia, sed ut admoneatur animus ad naturam excellentiorem se convertere, id est ad Deum, cum ipsum corpus eius quod est terrenum, ad corpus excellentius, id est ad corpus coeleste convertitur."* Der ganze Text wird von Pseudo-Augustinus, Sermo 64, 6 (Migne PL 39, 1868) wiederholt.

[2]) Augustinus a. a. O. II 5, 17 (Migne PL 34, 1276).

[3]) DÖLGER, Die Sonne der Gerechtigkeit: LF 2 (Münster 1918) 37—48.

[4]) Lactantius, Divinae institutiones VI 3 §§ 6—18 (CSEL 19, 486 Z. 16—489 Z. 3 BRANDT).

Hinblick auf Vergil, Aeneis VI 540—543, haben die Dichter besser getan, die den Zweiweg in die Unterwelt verlegten. „Aber sie haben sich darin getäuscht, daß sie diese Wege den Toten vorgelegt haben. Beide Parteien haben etwas Wahres, aber beide haben nicht das Rechte; denn man muß die Wege selbst auf das Leben, das Ende der Wege auf den Tod beziehen. Wir urteilen daher besser und der Wahrheit entsprechender, wenn wir jene beiden Wege dem Himmel und der Hölle zuschreiben, weil den Gerechten die Unsterblichkeit, den Ungerechten die ewige Strafe vorgelegt ist (§§ 9. 10). . . . Die Gestalt der Wege ist auch nicht so, wie jene geglaubt haben. Was soll es denn auch mit dem Buchstaben Y in so verschiedenen und entgegengesetzten Dingen? Vielmehr jener eine bessere Weg ist nach dem Aufgang der Sonne gerichtet *(ad solis ortum)*, der andere, der schlechtere, zum Sonnenuntergang; denn wer der Wahrheit und Gerechtigkeit folgt, der wird den Lohn der Unsterblichkeit empfangen und ewiges Licht erlangen, wer aber von jenem bösen Führer verlockt das Laster der Tugend vorzieht, die Lüge der Wahrheit, der muß notwendig zum Sonnenuntergang und zur ewigen Finsternis geschleppt werden (§ 17)."

Osten und Westen, Gott und Teufel, Himmel und Hölle werden hier in christlicher Umdeutung mit dem Pythagoreischen Zweiwegezeichen Y in Vergleich gebracht. Es sind Gedankenreihen, die geradeswegs in die Begründung der Gebets-Ostung durch Augustinus hinüberleiten.

Von hier aus werden manche Berichte aus Aszetenkreisen des christlichen Altertums erst völlig verständlich, die auf den ersten Blick recht sonderbar anmuten mögen.

Palladios berichtet in seiner Historia Lausiaca auch von einem Kappadokier Elpidios, der als Einsiedler in einer Höhle bei Jericho lebte und es in der Abtötung so weit brachte, „daß ihm die Sonne durch die Knochen schien". Die Schüler dieses strengen Aszeten erzählten von ihm, „er habe sich niemals nach Westen gewandt, obgleich der Berg nur in der Höhe der Höhlentüre entgegenstand; auch habe er nie die Sonne nach der sechsten Stunde gesehen, wenn sie ihren Höhepunkt überschritten hatte und sich zum Untergange neigte; auch niemals die Sterne, die im Westen aufgingen, und zwar fünfund-

zwanzig Jahre lang[1]". Nach der ganzen Schilderung öffnete sich die Türe der Einsiedelei nach Osten, so daß die Sonne bei Erreichung ihres Höhepunktes ihre Strahlen von Süden her am Eingang vorübersandte[2]. Da Elpidios seine Höhle nicht verließ[3], so konnte er nur die aufgehende, in seine Höhle

---

[1]) Palladios, Historia Lausiaca 48 [Texts and Studies VI 2: The Lausiac history of Palladius II (Cambridge 1904) 143 Z. 10—15 BUTLER].

[2]) Der Text 48 S. 142 Z. 11 f. BUTLER: „Ἐν τοῖς κατὰ Ἰεριχὼ σπηλαίοις τῶν Ἀμορραίων, ἃ πάλαι λελαξεύκεισαν φεύγοντες Ἰησοῦν τὸν τοῦ Ναυῆ ἐκπορθοῦντα τὸ τηνικαῦτα τοὺς ἀλλοφύλους εἰς τὸ ὄρος τοῦ Δουκᾶ . . ." Vgl. Josue 10, 16 ff. Der Schriftsteller hat die bei Josue genannte Höhle von Makeda mit den Höhlen bei Jericho verwechselt. Zur Örtlichkeit bemerkt BUTLER S. 225 Anm. 91: *„The Mountain of Doukas may be identified with Jebel-Karantel (Quarantana), a range of steep cliffs close to Jericho pierced with caves, just as Palladius describes, where are the remains of several hermitages. The name Doukas may probably be recognised in* τὸ ὀχυρωμάτιον τὸ καλούμενον Δώκ (*al.* Δῶκος *or* Δωήκ) *of 1 Macc. XVI 15, and in the present well called Ain Dûk (Baedeker's Palestine under ‚Jericho')."* Wie mir Kollege P. KARGE (†) mitteilte, befindet sich heute noch westlich von Jericho an der Steilwand über der genannten Quelle das Kloster Quarantania und zahlreiche teilweise bewohnte Einsiedlerhöhlen, die sich insgesamt der Lage der Steilwand entsprechend nach Osten öffnen. Der Tatsachenbefund stimmt also zu unserer obigen Deutung.

[3]) A. a. O. S. 143 Z. 15 f. BUTLER. Das Nichtherausgehen aus der Zelle galt als Zeichen besonderer Aszese. Vgl. R. RAABE, Petrus der Iberer (Leipzig 1895) 83. Hier sagt Petrus von einem alten Aszeten auf dem Mosesberge Abarim: „Diese Zelle aber, die ihr seht, ist es, in der jener Selige vierzig Jahre gewohnt hat, ohne aus der Türe zu gehen und ohne die Schwelle zu überschreiten, ein Aszet und Prophet und voll von göttlicher Gnade." — Siehe ferner die koptisch überlieferten, von einem pachomianischen Mönch geschriebenen pseudepigr. Sentenzen des Agothonikus von Tarsus bei W. E. CRUM, Der Papyruscodex saec. VI—VII der Philippsbibliothek in Cheltenham = Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Straßburg 18 (1915) 93: „Ein Mitfragender: Ein Christ, der nachdem er der Welt entsagt hatte, in der Wüste wohnend, in den Höhlen der Felsen gehaust und sich auf dem Berge gezeigt hat, der ‚Siehe das Kreuz im Osten' genannt wird?" Auch die Übersetzung „Zum Kreuz im Osten" ist möglich. Im Zusammenhang ist das Erscheinen der Mönche auf dem Berge „Siehe das Kreuz im Osten" ein Erscheinen in der Öffentlichkeit. Hat vielleicht die Bezeichnung „Siehe das Kreuz im Osten" eine Beziehung zur Ostrichtung beim Gebet? Oder ist der Text nur ein Anschluß an den Glauben, daß das Kreuz Christi am Osthimmel erscheinen soll? Diese

scheinende Sonne höchstens bis Mittag sehen. Diese mit der strengen Selbstzucht gegebene natürliche Unmöglichkeit, nach der untergehenden Sonne zu oder nach Westen zu schauen, erklärt das Verhalten des Aszeten nicht völlig. Es war nicht grillenhafter Eigensinn, was Elpidios dazu bewog, sondern das Streben nach Vollkommenheit, das sich einer pythagoreisch-christlichen Mystik entsprechend nach außen hin in der steten Ostrichtung kundgab. H. USENER hat denn auch schon richtig vermutet, daß mit der Erzählung das ganze Leben des Einsiedlers als ein Leben des Gebetes gekennzeichnet werden sollte, was durch die stete Richtung nach Osten besonders stark in die Erscheinung tritt[1]. Elpidios hat nach dieser Schilderung noch den hl. Einsiedler Arsenius überboten, von dem eine Überlieferung wußte, daß er am Samstag bei Sonnenuntergang sich nach Osten gekehrt zum Gebet aufstellte und mit zum Himmel erhobenen Händen betete, bis am Sonntag morgen ihm die Sonne wieder ins Gesicht schien[2].

Elpidios war ein Kappadokier. Wie stark aber gerade in der Heimat dieses Aszeten die Gebetsrichtung nach Osten betont wurde, wissen wir für die gleiche Zeit (zweite Hälfte des vierten Jahrhunderts) durch Basilius von Caesarea in Kappadokien und seinen Bruder Gregor von Nyssa[3]. Hier sei noch eine Stelle des dritten Kappadokiers, Gregor von Nazianz, angeführt. In einem Briefe an seinen Freund Philagrios erinnert er diesen an eine in Mataza geführte Unterhaltung über das Leiden und die Geduld, an der sich der kranke Philagrios mit einer starken Überwindung des Schmerzgefühls beteiligte.

Fragen können nur gestellt werden, wenn die Überlieferung des Kodex zu Recht besteht. Eine von CRUM angeführte Variante sagt aber: „So wie sie sich im Osten gezeigt, am Berge, der ΤΟ ΣΤΑΥΡΟΝ genannt wird."

[1]) H. USENER, Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung (Bonn 1896) 190.

[2]) Apophthegmata patrum: Arsenius 30 (Migne PG 65, 97 C): Ἔλεγον πάλιν περὶ αὐτοῦ, ὅτι ὀψὲ σαββάτων ἐπιφωσκούσης κυριακῆς, ἦφιε τὸν ἥλιον ὀπίσω αὐτοῦ, καὶ ἔτεινε τὰς χεῖρας αὐτοῦ εἰς τὸν οὐρανὸν εὐχόμενος, ἕως πάλιν ἔλαμψεν ὁ ἥλιος εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ· καὶ οὕτως ἐκαθέζετο. Hinweis von F. C. BURKITT in The Journal of Theological Studies XXII (1921) 285 A. 3, wo angemerkt wird, daß auch M. BONNET schon in The Journal . . . XVI, 79 auf die Stelle hingewiesen habe.

[3]) Vgl. die Texte im § 13 oben S. 232 f.

Dann sagt Gregor in dem als Erbauungsbrief an die Öffentlichkeit gedachten Schreiben wörtlich: „Nichts ist erfindungsreicher als das Leiden. Unsere Rede floß dahin, du aber sprangst mitten in der Unterhaltung wie von der Nadel gestochen plötzlich auf, spanntest die Hände zum Himmel aus und nach Osten (die Augen) wie sehend (gerichtet) — denn du konntest nicht sehen — riefst du laut: Ich danke dir, Vater, Schöpfer deines Menschen, daß du uns auch wider unsern Willen Wohltaten erweisest und durch den äußeren Menschen den inneren reinigst und durch die Widerwärtigkeit nach deinem Ratschluß zum seligen Ende geleitest[1]." Nach dem Texte, den ich meiner Übersetzung zugrunde legte, war Philagrios krank, und zwar augenleidend, so daß wenigstens zur Zeit der Unterredung mit Gregor das Sehvermögen seiner Augen gehemmt war. Zum Gebete sprang er aber auf, und in dem vertrauten Raum wandte er sein Gesicht nach Osten, so daß es den Eindruck machte, als ob er wirklich sehe. Der Text ist ein wichtiges Zeugnis dafür, daß in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts in Kappadokien die Gebetsrichtung nach Osten nicht nur im liturgischen Gottesdienst, sondern auch in der häuslichen Privatandacht genaueste Beobachtung fand.

---

[1]) Gregor von Nazianz, Epistola 34 (Migne PG 37, 76): „σὺ δὲ μεταξὺ τοῦ λόγου διαναστὰς, ὥσπερ ἐξ ὕσπληγγος, καὶ τὰς χεῖρας εἰς τὸν οὐρανὸν ἀνατείνας, πρός τε ἀνατολὰς οἷον βλέπων (οὐ γὰρ τὸ βλέπειν εἶχες)· Εὐχαριστῶ σε, ὦ Πάτερ, ἐβόας . . ." Die Mauriner werden mit dem Texte οὐ γὰρ τὸ βλέπειν εἶχες recht haben, da sie sich auf drei wichtige Codices stützen können. Billius mit anderen Ausgaben hat dagegen καὶ γὰρ und übersetzt *nam eo aspectus patebat.* So auch J. Thomasius, De ritu veterum christianorum precandi versus orientem. Diss. (Lipsiae 1670) § 12, der sich eine Gebets-Ostung des christlichen Privatlebens nur von Zufälligkeiten abhängig denkt. Vgl. dagegen Origenes oben 162 f. Von dem Gebet des Philagrios meint Th., die Ostwendung sei *„magis adstricta quam libera"* gewesen: *„expresse enim addit Nazianzenus, versus Orientem patuisse aspectum, h. e. fenestras istius conclavis versus Orientem sitas fuisse."* Das Zimmer hätte also nach dieser Übersetzung und Ausdeutung Fenster oder Türe nach Osten gehabt. Philagrios hätte danach die Gebetsrichtung nach Osten mit dem Ausblick zum freien Himmel verbunden. Doch das οὐ γὰρ ist gut bezeugt. Das οὐ γὰρ τὸ βλέπειν εἶχες heißt aber auch nicht „du hattest keinen freien Ausblick", so daß Ph. nach der toten Wand geblickt hätte, sondern „du konntest nicht sehen", „die Sehkraft deiner Augen war gehemmt".

Nichts deutet darauf hin, daß bei den Christen der morgenländischen Provinzen in der Gebetsrichtung nach Osten eine Verschiedenheit herrschte. Der Kappadokier Basilius d. Gr. von Caesarea, der in Athen und Konstantinopel, in Ägypten, Palästina, Syrien und auch in Mesopotamien Aufenthalt nahm, kommt mit keinem Wort auf eine Abweichung von der Gebets-Ostung zu sprechen. Im Morgenlande, besonders nördlich, südlich und östlich von Jerusalem, kam diese Gebets-Ostung als Gegensatz gegen das Judentum (und später gegen den Mohammedanismus) viel stärker zur Geltung. In Rom etwa beteten Juden und Christen in gleicher, östlich von Jerusalem aber in gerade entgegengesetzter Richtung. Dies mag auch eine der Ursachen gewesen sein, daß der christliche Gebetsbrauch in den Rechtsbüchern so stark in die Erscheinung trat[1] und auch in der Literatur bis in das zehnte und elfte Jahrhundert hinein so oft erwähnt wurde[2]. Oft wird dabei an die Gebetsrichtung bei der Liturgie gedacht sein. Aber auch als private Übung ist die Ostung beim Gebete noch spät bezeugt, für das sechste Jahrhundert z. B. durch Johannes von Ephesus[3]. Und Bâbai der Große, Abt von Izalâ, schreibt über das Lebensende des Mönches Georg (Mâr Gîwargîs), der unter Kosrav II. als Martyrer starb († 615): Nachdem er das Kreuz, an dem er sterben sollte, geküßt, „wendete er sich nach Osten, breitete seine Hände gegen den Himmel und sprach mit hörbarer Stimme zu dem vielen versammelten Volke: »Ich bekenne dich, Christus, Herr, wahre Hoffnung der Christen, der du mich unwürdigen Sünder in deiner überfließenden Barmherzigkeit all dieser großen Gnade gewürdigt hast[4]«." Persien bekam das Christentum über Syrien, auch Mâr Gîwargîs ist hier als Vertreter syrischen Volksbrauches zu bewerten.

Wenn die Gebets-Ostung also hier noch im sechsten und siebenten Jahrhundert lebendig ist, so erledigt sich von selbst

---

[1]) Vgl. § 10 oben S. 170 ff.

[2]) Vgl. § 13 S. 235 ff.

[3]) Johannes von Ephesus, De beatis orientalibus c. 52 S. 168, 29 f. van DOUWEN. Hinweis von E. PETERSON in Byz. neugr. Jahrb. 3 (1922) 185.

[4]) Lebensbeschreibung des Mâr Gîwargis c. 61 bei O. BRAUN, Ausgewählte Akten persischer Märtyrer XXI (BKV 22, 267).

die Behauptung von E. REVILLOUT, im fünften Jahrhundert gäbe es keine Spuren mehr für diesen Brauch[1]. W. Riedel konnte ja schon gegen diese Annahme auf den früher (S. 178) angeführten Kanon hinweisen, der die Übung noch für arabische Zeit bezeuge, zudem beweise es das in dem Kanon gebrauchte Wort Qibla (= Gebetsrichtung), das der mohammedanischen Theologie entnommen ist[2].

Für das fünfte Jahrhundert, in dem die Gebets-Ostung nach Revillout (für das Privatleben) ihr Ende gefunden haben soll, kann außer der bereits erwähnten Stelle im Leben des Säulenheiligen Daniel[3] noch hingewiesen werden auf einen Bericht im Leben des Akoimeten Alexander († um 440)[4] sowie auf die syrische Lebensbeschreibung des hl. Symeon Stylites († 459). Bei der Schilderung der Zeit kurz vor dem Tode Symeons heißt es: „Das ganze Volk, welches dort war, rief: »Segne, Herr!« Er blickte nach Osten und nach Westen und nach allen Himmelsgegenden, und streckte seine Hand aus der Kutte heraus und segnete sie und empfahl sie dreimal unserem Herrn[5]." Man darf freilich solche Texte nicht pressen, Symeon wendet sich eben nach allen Richtungen, aber Osten ist die hervorstechendste. Das gleiche gilt bei einer der ersten Visionen. Die Erscheinung brachte „einen behauenen Bruchstein, welcher sehr schön war, und legte ihn in die Hände des Herrn Symeon und sprach zu ihm: »Lege ihn fest nach Osten und einen anderen nach Norden und einen anderen nach Süden und einen anderen lege über sie, und der Bau wird fertig sein.« Der Selige sprach zu ihm: »Herr, was ist das?« Der Mann sprach zu ihm: »Das ist der Altar

---

[1]) E. REVILLOUT, Le concile de Nicée d'après les textes coptes. Première série de documents. Paris 1873 p. 34 n. 1: *„Au V^e siècle il n'existait plus aucun vestige, pour les particuliers, de cet usage, bien que l'on eût conservé longtemps encore l'orientation des églises."*

[2]) W. RIEDEL, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien. (Leipzig 1900) 187 A. 4.

[3]) Vgl. oben S. 63.

[4]) Leben des Akoimeten Alexander 13 (Patrologia Orientalis VI, 668 Z. 2—4 de STOOP): . . . ἠγέρθη λέγων. Εὐξώμεθα. καὶ σταθεὶς κατὰ ἀνατολὰς καὶ τὰς χεῖρας διαπετάσας οὕτως ηὔξατο . . .

[5]) Syrische Lebensbeschreibung des hl. Symeon Stylites § 126 (TU III. Reihe 2. Bd. 4. Heft [1908] S. 171 Z. 13 ff. H. HILGENFELD.

des Gottes, welchen du anbetest und dem du Wohlgerüche auflegst und dessen Schriften du hörst[1].«" Auch hier ist die Ostrichtung des Altars deutlich. In der Umfriedung seiner Einsiedelei stand Symeon zunächst auf einem Stein in der Nordwest-Ecke[2]; er schaute demnach nach Süd-Osten oder Osten. Der obige Text von der Vision des Altars mit den Wohlgerüchen ist uns nun der Schlüssel zu der Einrichtung der Einsiedelei-Umfriedung und ihres Zusammenhangs mit der Gebets-Ostung. Die Lebensbeschreibung hebt besonders hervor, daß Symeon schon als jugendlicher Hirte mit Eifer Myrrhen gesammelt und sie zur Räucherung auf das Feuer gelegt habe, ohne damals zu wissen, warum er das tat[3]. Die Vision lenkt ihn auf die Räucherung an dem geosteten Altar. Dies war nun maßgebend für die Privatliturgie in der Einsiedelei. Der Bericht lautet § 118: „Der selige Herr hatte ein Fenster in der Umfriedung, und ein Stein war davorgelegt von drei Ellen. Darauf war ein Weihrauchbecken gesetzt und eine Schale mit Wohlgerüchen[4]." Dieses Fenster kann nur eine Nische gewesen sein in der Umfriedigungsmauer, da während des Gebetes ein steinerner Opferkelch in diesem „Fenster" stand[5]. Über die Richtung der Opfer- und Gebetsnische fehlen die genauen Angaben; aber eine doppelt erzählte Vision[6] in der Fastenzeit läßt uns doch genug erkennen. Danach erschien dem Heiligen „ein schöner Mann, bekleidet mit einem weißen Gewand. Er kam und trat vor das Fenster des Opferhauses und faltete seine Hände hinter sich und beugte sich und richtete sich wieder auf lange Zeit. Als er sein Gebet beendet hatte, ging er zu der östlichen Wand und streckte seine Hände zum Himmel und betete eine kurze Weile und verschwand. Von ihm lernte also der Selige diese

---

[1]) A. a. O. § 5 S. 82 Z. 9—16.

[2]) A. a. O. § 59 S. 110 Z. 4 f.

[3]) A. a. O. § 2 S. 80 Z. 20 f.

[4]) A. a. O. § 118 S. 165.

[5]) A. a. O. 61 S. 111 Z. 12. Der Kelch kann nur die Eucharistie enthalten haben. Vgl. Joannes Moschus, Pratum spirituale 29 (Migne PG 87, 3, 2876 f.), wonach zwei Styliten in Cicilien, ein Katholik und ein Severianer, die Eucharistie auf ihrer Säule hatten.

[6]) A. a. O. § 47 S. 102 f. und § 118 S. 165.

Weise, daß er sich beugte und wieder aufrichtete[1]." Klar ist also das Gebet mit Aufblick und Händeerhebung zum Himmel an der östlichen Wand gegen Sonnenaufgang gedacht. Wir werden uns im allgemeinen den hl. Symeon in ähnlicher Weise gegen Osten oder Süd-Osten dauernd betend vorzustellen haben, wie den Einsiedler Elpidios bei Jericho. Auch in der griechischen Symeon-Vita des Antonius scheinen noch mehrere Bemerkungen auf die Gebetsrichtung nach Osten hinzuweisen; so wenn nach siebentägigem Gebete des Heiligen an der Ostseite der Einsiedelei eine Quelle entspringt[2], wenn ein an der Ostseite der Säule hausender Drache an der Türe der Umfriedigungsmauer durch das Gebet des Heiligen geheilt wird[3]. Auch die Beerdigung der Mutter Symeons an der Säule, „damit er, wenn er bete, ihrer gedenke"[4], sowie das Niederlegen der Leiche Symeons am Altare vor der Säule[5] scheinen die Ostseite als Gebetsrichtung anzudeuten.

Ein eigenartiges Zeugnis für die Gebets-Ostung, das uns an den Bericht über Elpidius und Arsenius erinnert, bieten die sogenannten Gnomen von Nicaea, vielleicht der Zeit um 400 zugehörig. Um die Frömmigkeit Mariens während der Zeit nach der Empfängnis Jesu zu kennzeichnen, wird hier gesagt: „Sie saß aber, indem sie allemal ihr Antlitz gegen den Osten wandte, weil sie ohne Unterlaß betete[6]." Für eine fromme Israelitin in Nazareth wäre dies freilich kein Lob gewesen, da sie ihr Antlitz nach Süden, nach Jerusalem, hätte kehren

---

[1]) A. a. O. § 47 S. 102 f. Den Hinweis auf diesen Text verdanke ich meinem Freunde P. SIMON, Professor an der Universität Tübingen.

[2]) Antonius, Leben des hl. Symeon § 21 S. 54 Z. 12 LIETZM.

[3]) A. a. O. § 19 S. 46 LIETZMANN.

[4]) A. a. O. § 14 S. 38 Z. 27 f. LIETZMANN.

[5]) A. a. O. § 29 S. 70 Z. 2: ἔθηκαν αὐτὸν ἐπὶ τὸ ἀλτάριον τὸ μαρμάρινον, ὃ εἶχεν ἔμπροσθεν τοῦ στύλου αὐτοῦ." Es war am vierten Tage; der darauf genannte Kuß des Toten durch die Bischöfe weist auf die Totenliturgie.

[6]) F. HAASE, Die koptischen Quellen zum Konzil von Nicaea = Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums X, 4 (Paderborn 1920) 51. Hinweis von E. PETERSON in Byz. neugr. Jahrb. 3 (1922) 185. Nach Ebedjesu, Buch der Perle, sagt Ephräm der Syrer, der Erzengel Gabriel sei bei der Verkündigung von Osten her zu Maria gekommen, während die Jungfrau nach Osten hin angebetet habe. Vgl. G. P. BADGER, The Nestorians an their Rituals II (London 1852) 413.

müssen. Aber das Zeugnis ist uns wertvoll für den Schriftsteller der Zeit um 400, der sich ein rechtes Gebetsleben gar nicht anders vorstellen konnte.

Merkwürdig verwandt mit dieser Legende ist ein Zeugnis über die private Gebets-Ostung in Ägypten, aufbewahrt in einer Erzählung, die sich im Leben der Büßerin Thais findet. Danach läßt der Bischof Paphnutius in die Zelle der Thais nur ein kleines Fenster machen, um ihr die Nahrung hineinzureichen. Da die Büßerin fragt, wie sie zu Gott beten solle, erwidert Paphnutius streng: „Du bist nicht würdig, Gott mit Namen zu nennen, noch mit deinen Lippen den Namen seiner Gottheit auszusprechen, (du bist auch nicht würdig), die Hände zum Himmel auszubreiten, da deine Lippen voll Unrecht sind und deine Hände befleckt mit Schmutz. Nur sitzend sollst du nach Osten blicken und immer wieder nur dieses Wort wiederholen: »Der du mich geschaffen hast, erbarme dich meiner!« [1]"

Die abendländischen Zeugen für die Gebetsrichtung nach Osten sind nicht gerade zahlreich. Hierher gehört die unter dem Namen des Ambrosius von Mailand überlieferte Schrift „Von den Sitten der Brahmanen". Mit Berufung auf einen Indienfahrer wird hier erzählt, daß die Inder von sich rühmen, die wahre Gotteserkenntnis zu haben. Dann heißt es: „Sie beten unablässig; beim Gebet schauen sie aber nicht nach Osten, wo die Sonne aufgeht, sondern sie schauen vielmehr den Himmel an [2]." Die Gegensätzlichkeit bekundet, daß der abendländische Schriftsteller gewohnt war, nach Osten gekehrt zu beten. Außer Augustinus und Pseudo-Augustinus [3] ist mir sonst bisher kein abendländischer Zeuge für die Gebets-Ostung vor 500 bekannt geworden.

---

[1]) Vita sanctae Thaisis c. 2 (Migne PL 73, 662): *„Non es digna nominare Deum, nec in labiis tuis nomen divinitatis eius adducere, sed nec ad coelum manus expandere, quoniam labia tua iniquitate sunt plena, et manus tuae sordibus inquinatae; sed tantummodo sedens contra orientem respice, hunc sermonem solum frequenter iterans: Qui plasmasti me, miserere mei."* — Die griechischen Textausgaben von F. NAU, Histoire de Thais [Annales du Musée Guimet XXX 3 (1903) 86—112] waren mir in Münster nicht zugänglich. Bemerkungen darüber in Bibliotheca hagiographica graeca ediderunt socii Bollandiani [2] (Bruxelles 1909) 240.

[2]) [Ambrosius], De moribus Brachmanorum (Migne PL 17, 1134).

[3]) Vgl. oben S. 246 A. 1.

Was sonst an abendländischen Zeugen der Gebets-Ostung bis ins Mittelalter hinein begegnet, ist nichts weiter als die fortwährende Wiedergabe der altchristlichen Überlieferung. Von Selbständigkeit der Begründung ist dabei kaum mehr die Rede, hat doch z. B. Alkuin die ganze Stelle des hl. Augustinus über die Vater-unser-Anrede mitsamt der Ausführung über die Gebets-Ostunng fast wörtlich nachgeschrieben[1], und von Pseudo-Alkuin ist ein Gleiches zu sagen[2]. Zugleich merkt man, daß die private Gebets-Ostung immer mehr in den Hintergrund tritt, wie sich schon aus der starken Betonung ergibt, daß auch andere Himmelsrichtungen zum Gebet geeignet seien. So sagt Walafrid Strabo († 849): „Zwar sagt der Weise, daß wir gegen Aufgang des Lichtes Gott anbeten sollen; auch ist es wirklich entsprechend und eine Einrichtung heilsamer Sitte, daß wir beim Gebet unser Gesicht nach Osten wenden, weil wir, wie wir vom Osten die Ankunft des körperlichen Lichtes empfangen, so auch in unseren Gebeten bitten, daß über uns das Antlitz dessen leuchten möge, von dem geschrieben steht: »Siehe ein Mann, Aufgang ist sein Name« (Zach. 6, 12) und: »Heimgesucht hat uns der Aufgang aus der Höhe« (Luk. 1, 78) . . .[3]“ Dann folgt das große Aber in der Darlegung, daß auch andere Himmelsgegenden zur Gebetsrichtung geeignet seien; dabei erscheint auch der Hinweis auf die Konstantinische Grabeskirche in Jerusalem und das von Papst Bonifatius IV. mit Erlaubnis des Kaisers Phokas im Jahre 609/10 zur Kirche Aller Heiligen umgestaltete Pantheon in Rom, Bauten, die beide den Altar nicht nach der Ostseite haben. Gerade der Hinweis auf diese Bauten bekundet klar, daß es sich dem Schriftsteller im wesentlichen nur noch um die Gebets-Ostung bei der Liturgie handelte, wo sie eigentlich mit der Eingangswestung und Chorostung der Kirchen für Priester und Volk selbstverständlich geworden war.

[1]) Alkuin, De fide s. trinitatis I. II 5 (Migne PL 101, 26).

[2]) Pseudo-Alkuin, De divinis officiis 39 (Migne PL 101, 1245): *„Ad orientem oramus, ut admoneatur animus ad naturam exellentiorem se convertere, id est, ad Deum.“*

[3]) Walafrid Strabo, Liber de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum 4 S. 10 KNOEPFLER[2]. Der genannte *Sapiens*, auf den sich W. beruft, ist nicht Tertullian oder Origenes, wie KNOEPFLER meint, sondern das Buch der Weisheit, dessen einschlägige Stelle oben S. 119 zitiert wurde.

Die Gebets-Ostung bei der Liturgie ist von nun an hauptsächlich gemeint, wenn die Liturgieschriftsteller des Mittelalters mit dem überkommenen Gedankenschatz des christlichen Altertums den Sinn der Gebetszeremonie zur Darstellung bringen. Als Abschluß der ganzen Entwicklung im Abendlande in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts darf Honorius Augustodunensis betrachtet werden, der über Thomas von Aquin u. a. weiter wirkt. Seine Ausführung sei daher noch wiedergegeben: „Aus drei Gründen wenden wir uns beim Gebete nach Osten:

1. Weil im Osten unsere Heimat ist, das Paradies, dessen Verlust wir betrauern. Betend wenden wir uns also dem Paradiese zu, weil wir die Rückkehr dorthin erflehen.

2. Weil im Osten das Himmelsgewölbe (corpus coeli) und das Licht des Tages sich erhebt. Nach Osten also wenden wir uns, weil wir damit sinnbildlich andeuten wollen, daß wir Christus anbeten, der (unser) Sonnenaufgang und (unser) wahres Licht ist, dessen Himmel wir sein müssen, damit sein Licht in uns aufgehen möge.

3. Weil im Osten die Sonne aufgeht, durch die Christus, die Sonne der Gerechtigkeit, gesinnbildet wird. Von ihm haben wir die Verheißung, daß wir bei der Auferstehung leuchten wie die Sonne. Im Gebete wenden wir uns also zum Aufgang der Sonne, damit wir uns bewußt werden, daß wir die Sonne der Engel anbeten; ferner damit wir uns die Glorie unserer Auferstehung ins Gedächtnis rufen, wenn wir beobachten, daß die Sonne, die wir im Westen (beim Untergang) gleichsam sterben sahen, im Osten mit so großer Herrlichkeit wieder ersteht[1]."

Für das Verschwinden der privaten Gebets-Ostung können die Gründe nicht völlig klar herausgefunden werden. Die früher angeführte Stellung Leos I. gegen die Gebets-Ostung auf dem Platze von St. Peter zeigt, daß der Papst bei dieser privaten Gebetszeremonie die Forterhaltung antik-heidnischer Auffassungen befürchtete. Sein Auftreten mag wegweisend für andere

---

[1]) Honorius Augustodunensis, Gemma animae I 95: De situ orationis (Migne PL 172, 575). Vgl. noch W. Duranti, Rationale V 2 § 57 mit starker Anlehnung an Johannes von Damaskus. Vgl. noch J. SAUER, Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters[2] (Freiburg i. B. 1924) 87—98: Symbolik der Himmelsrichtungen, dazu die Nachträge auf S. 390.

Bischöfe gewesen sein, doch weiß ich darüber bisher keine Belege anzuführen. Wenn wir einer Bemerkung des J. B. CASALE glauben dürfen, hätte Leo der Große aber nicht einmal besonderen Erfolg erzielt; denn nach den Worten dieses Schriftstellers sollen sich die Christen Roms noch bis zum Jahre 1300 im freien Atrium von St. Peter gegen die Eingangstüre nach Osten gekehrt haben, um so ihr Gebet zu verrichten. In diesem Jahre habe der Kardinal Stephanesco, der Neffe Bonifaz' VIII., den Florentiner Maler Giotto veranlaßt, über jener Türe ein Mosaik anzubringen, das Christus mit Petrus und den übrigen Aposteln im Schiffe darstellte, so daß nun die Christen beim Gebete dieses Bild vor sich sahen und die Gefahr der Sonnenanbetung vermieden wurde. Erst Urban VIII. habe dieses Bild in dem Innenraum der Basilika über dem Hauptportal anbringen lassen [1].

§ 15.

Die Ostung beim Sterben und bei der Beerdigung. Das Grab Christi.

In der *Vita S. Macrinae* schildert Gregor von Nyssa die letzten Stunden seiner im Dezember 379 oder Januar 380 verstorbenen Schwester: Makrina habe sich im leichten Fieber gegen ihr Ende zu nicht mehr um die Umstehenden gekümmert, sondern nur noch mit Christus gesprochen, ihrem himmlischen Bräutigam, „auf den sie mit unverwandten Augen hinsah; denn

---

[1]) J. B. CASALIUS (Casale), De veteribus sacris christianorum ritibus (Francoforti et Hannoverae 1681) 31: *„Hinc factum postea est, ut cum perseverassent etiam sequentibus saeculis fideles in atrio sancti Petri vertere se ad Orientem, ut ibi Deum precarentur contra portam praedictae Basilicae: et anno 1300. Jottus Florentinus excellens Pictor mandante Cardinale Stephanesco Nepote Bonifacii Octavi summi Pontificis, construxit ex opere Musivo Navem, in qua conspiciuntur Christus, sanctus Petrus, cum aliis Apostolis; ad hoc ut illam Imaginem Orientem versus positam orarent Fideles, et omnis evitaretur superstitio Solem adorandi. Quae figura praedictae Navis per Urbanum Octavum P. M. annis praeteritis fuit collocata supra Portam maiorem intus in praedicta Basilica.“*

ihr Bett war nach Sonnenaufgang gerichtet[1]". Die hier zutage tretende Mystik liegt ganz in der Richtung der zur Darstellung gebrachten Anschauung, daß Christus nach Osten zu in seiner Herrlichkeit des Paradieses thront und von dorther seinen Gläubigen entgegenkommt.

Daß das Bett der Sterbenden nach Osten gerichtet war, könnte zunächst als Zufall erscheinen oder man könnte für das Haus des klosterartigen Frauenvereins, dem Makrina am Iris in Pontus vorstand, eine antike Bautradition annehmen, nach der das Schlafzimmer nach Osten gerichtet sein sollte. Eine solche Architekturvorschrift fand Vitruv in seinem griechischen Handbuch tatsächlich vor[2]. Im Falle der Makrina scheint mir aber mehr enthalten zu sein, nämlich die christliche Sitte, nach der auch die Sterbenden nach der allgemein üblichen Gebets-Ostung in ihrer Todesstunde noch beten wollten. Dies gab natürlich Veranlassung, das Bett mit dem Fußende gegen Osten zu stellen, damit den Kranken das Gebet nach Osten ermöglicht wurde. Die Sitte scheint in Kappadozien heimisch gewesen zu sein. Ich möchte das entnehmen aus dem Berichte Gregors von Nazianz über den Tod seines Freundes Basilius von Caesarea, des Bruders der Makrina, der genau ein Jahr vorher am 1. Januar 379 von hinnen schied. Gregor sagt: „Der Mann lag da in den letzten Zügen, erwartet von dem himmlischen Chor, nach dem er schon längere Zeit hinblickte[3]." Es war gar nicht anders denkbar, als daß Basilius nach Osten gerichtet sterben wollte; waren es doch seine Worte: „Deshalb schauen wir alle beim Gebete nach Osten . . . weil wir unsere alte Heimat dort suchen, das Paradies." Aus dem Osten kommen nach altchristlicher Auffassung die Engel, um die Seele des Gerechten zu holen —

---

[1]) Gregor von Nyssa, De vita Macrinae (Migne PG 46, 984 B).

[2]) Vitruv, De architectura VI 4, 1 S. 133 KROHN: „Die Schlafzimmer und die Bibliotheken müssen gegen Osten schauen; denn ihr Gebrauch erfordert die Morgensonne." Vgl. noch Plinius, Epistul. II 17 § 8. 9 S. 55 MERILL.

[3]) Gregor von Nazianz, Oratio 43, 79 (Migne PG 36, 600 f.): „Ἔκειτο μὲν ὁ ἀνὴρ τὰ τελευταῖα πνέων, καὶ παρὰ τῆς ἄνω χοροστασίας ἐπιζητούμενος, πρὸς ἣν ἐκ πλείονος ἔβλεπεν . . . »Εἰς χεῖράς σου παραθήσομαι τὸ πνεῦμά μου« τελευταῖον εἰπὼν τοῖς ἀπάγουσιν αὐτὸν ἀγγέλοις οὐκ ἀηδῶς ἀναπέψυξεν."

nach dem Osten, ins Paradies tragen sie die Seele des Verstorbenen[1]. Beides hat Gregor von Nazianz im Auge, wenn er den Tod des Basilius in die Worte kleidet: „Nachdem er am Ende die Worte gesprochen: »In deine Hände empfehle ich meinen Geist« hauchte er den Engeln, die ihn wegführten, freudig seine Seele zu[2].“

Wir haben mit dem Tod nach Osten sicherlich keine nur für Kappadozien und Pontus eigentümliche Sitte, auch keinen Brauch, der erst im Laufe des vierten Jahrhunderts aufgekommen wäre. M. E. ist die Sitte kaum jünger als die Ostung des Gebetes selber. Eine sorgsame Beachtung frühchristlicher Texte würde hier sicherlich noch manchen überraschenden Beleg zutage fördern. Ich möchte hier noch auf folgendes aufmerksam machen: In den Pioniusakten aus der Verfolgung des Kaisers Decius (250) heißt es: „Darauf richtete man Pionius und den Priester Metrodorus (aus der Sekte der Marcioniten) mit den Pfählen, an die sie angenagelt waren, auf, und es traf sich, daß Pionius zur Rechten, Metrodorus zur Linken zu stehen kam, Augen und Herz gegen Osten gerichtet[3].“ Der zuletzt genannte Umstand kann dem Aktenschreiber nur deswegen bemerkenswert erschienen sein, weil die Ostrichtung der sterbenden Bekenner einen Trost für diese und für die Christen bedeutete;

---

[1]) Vgl. die Passio Perpetuae oben S. 228 A. 5; dazu noch Luk. 16, 22. Für Origenes ist es ganz geläufig, daß die Seelen der Guten von Engeln in das niedere Paradies getragen werden. Vgl. In Numeros Homilia V, 3 (VII, 29 Z. 18 ff. BAEHRENS); In Jeremiam Homilia XVI, 4 (XV, 294 LOMMATZSCH). Siehe auch E. R. REDEPENNING, Origenes II (Bonn 1846) 340. 357. Vgl. ferner die Texte auf S. 228 A. 5. Für die Weiterwirkung der altchristlichen Annahme möchte E. PETERSON in Byz. neugr. Jahrb. 3 (1922) noch „darauf hinweisen, daß nach Elias von Nisibis († nach 1049) Beweis von der Wahrheit des Glaubens, übersetzt von HORST p. 114 die Engel aus dem Osten kommen, um die Seelen der Gerechten in das Paradies zu tragen, die Peinigungsengel führen dagegen die Seelen der Bösen nach dem Westen, und zwar — wie auch die Sophonias-Apokalypse ed. STEINDORFF p. 169 anzunehmen scheint — auf einem Umweg, nämlich von Osten nach Westen.“

[2]) Gregor von Nazianz, Oratio 43, 79 (Migne PG 36, 601).

[3]) Passio sanctorum Pionii et sociorum eius 21 S. 197 RUINART: „*ad orientem oculis animoque conversis.*“ Der griechische Text bei O. v. GEBHARDT, Acta martyrum selecta (Berlin 1902) 113 hat: „πλὴν ἀμφότεροι ἔβλεπον πρὸς ἀνατολάς.“

denn nach Osten zu, der himmlischen Heimat entgegen, konnte Pionius die Worte sprechen: „Herr, nimm meine Seele auf. Amen[1].“ Ein gleicher Gedanke mag zugrunde liegen, wenn es in den Akten des vor 340 hingerichteten persischen Martyrers Narsê heißt: Der Henker „erhob das Schwert zitternd vor Furcht und schlug den herrlichen Zeugen auf den Nacken. Dieser fiel auf sein Angesicht nach Osten schauend[2]“. Hierher mag es auch gehören, daß sich die beiden edessenischen Martyrer Samone und Gurjas zur Enthauptung in der Richtung nach Osten knien[3]. Das Sterben mit der Richtung nach Sonnenaufgang ist ein Trost. Andere Bemerkungen in Martyrerakten, daß die Bekenner vor ihrer Hinrichtung nach Osten gekehrt ihr Gebet verrichteten, mögen nur die allgemeine Gebetssitte wiedergeben[4].

Der gleiche Gesichtspunkt, der zum Wunsche führte, nach Osten gerichtet sterben zu wollen, mochte auch die Beisetzung der Toten in der Richtung nach Sonnenaufgang als begehrenswert erscheinen lassen. Die christliche Archäologie hat bisher schon eine beträchtliche Anzahl dieser Fälle feststellen können, besonders für Gallien, Italien und Nordafrika. In der altchristlichen Grabanlage von Saint-Gervais an der Rhone waren alle Sarkophage mit Ausnahme eines einzigen geostet[5]. Ebenso

---

[1]) A. a. O. 21 S. 198 RUINART. S. 113 GEBHARDT.

[2]) K. 13 bei O. BRAUN, Ausgewählte Akten persischer Märtyrer (Kempten—München 1915) = BKV 22 S. 149.

[3]) K. 62 (S. 57) und K. 64 (S. 58 BRAUN).

[4]) Vgl. oben S. 137 das Martyrium Pauli. — Acta sanctorum Phileae et Philoromi 3 S. 521 RUINART: *„Cumque pervenissent ad locum, ubi jugulandi erant, extendit manus suas Phileas ad orientem . . .“* Auffallend häufig wird das Gebet der Martyrer nach Osten genannt in den Akten der persischen Martyrer: Akten des Mâr Simon und seiner Genossen 27 S. 36 BRAUN und 45 S. 54 BRAUN; Zeugnis der heiligen Marta, der Tochter des Pusai, einer Bundestochter, 3 S. 80 BRAUN; Zeugnis des Mâr Jakob 5 S. 153 BRAUN; Mâr Abâ 14 S. 198 BRAUN. — Da die Perser selbst nach der aufgehenden Sonne zu beteten, hat der Aktensammler mit Absicht öfter den Wortlaut des christlichen Gebetes angeführt wie: „Ich bekenne dich, Christus“ (S. 36); „Ich bekenne dir, Jesus Christus, mein Herr, König und Bräutigam . . .“ (S. 80) usw.

[5]) H. LECLERCQ, Cimetière bei CABROL DACL III 2, 1659 mit Abbildung 2945.

waren in dem Friedhof von Saint-Germain-des-Près alle Sarkophage geostet, in dem Sinne, daß die Gestalt der Toten mit dem Gesicht nach Osten gewendet war[1]. Auch in Coudes fand man unter der Kirche und anderen Bauten über hundert Gräber, deren Leichen insgesamt die Füße nach Osten gekehrt hatten[2]. Ebenso standen die dreißig Steinsärge, die 1861 in Neuvicq-sous-Montguyon ausgegraben wurden, nach Osten gekehrt[3]. Die Särge gehören etwa der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts an.

Für Rom konnte G. B. DE ROSSI bei der oberirdischen Grabanlage von S. Callisto ebenfalls feststellen, daß der weitaus größte Teil der Gräber die Leichen mit Gesicht und Füßen nach Osten gerichtet zeigte[4]. Nach dem Vorgange von P. ORSI hat V. SCHULTZE diese Ostung der Gräber auch vielfach in Syrakus festgestellt für Molinello, für die Katakombe Führer und Frangapani[5], doch begegnet auch die Richtung Nord-Süd. Für Norditalien kommt die wichtige Grabanlage von Julia Concordia bei Aquileia in Betracht. Die Südhälfte der Anlage zeigt Sarkophage zu Gruppen von zehn oder zwölf Sarkophagen, die in der Art geostet sind, daß die Toten ihr Gesicht gegen die aufgehende Sonne kehrten[6]. Die Anlage mag der Zeit um 400 bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts zugehören.

Wie für Gallien und Italien, so haben wir auch Belege für die Gräberostung in Nordafrika. In den beiden ausgedehnten Friedhöfen von Tipasa „sind fast alle Gräber so angelegt, daß der Kopf des Toten sich im Westen befindet[7]", also nach Osten schaut. Bei den Bischöfen, die in der Kirche beigesetzt

---

[1]) H. LECLERCQ, Cimetière bei CABROL DACL III 2, 1661.

[2]) E. LE BLANT, Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIII[e] siècle II (Paris 1865) 338 zu Nr. 565.

[3]) E. LE BLANT a. a. O. II 366 Nr. 581.

[4]) G. B. DE ROSSI, La Roma sotterranea cristiana III (Roma 1877) 398. Danach F. X. KRAUS, Roma sotterranea[2] (Freiburg i. B. 1879) 122 f.

[5]) J. FÜHRER und V. SCHULTZE, Die altchristlichen Grabstätten Siziliens (Berlin 1907) 269.

[6]) Abbildung bei G. B. DE ROSSI, Bullettino di archeologia cristiana (1874) Tafel IX. Danach DACL I 1, 1217 Fig. 297. Dazu H. LECLERCQ DACL III 2, 1651.

[7]) H. LECLERCQ DACL III 2, 1655.

waren, ist natürlich auch die Eingangs-Ostung oder Westung der Kirche mit in Betracht zu ziehen. Der am 22. Juli 475 gestorbene Bischof Reparatus von Castellum Tingitanum (Orléansville in Algier) wurde in seiner Bischofskirche beerdigt mit dem Kopfe im Westen, also mit dem Gesichte nach Osten blickend[1].

Es wäre ja immerhin denkbar, daß mancherorts ein bodenständiger, altüberkommener Brauch der christlichen Ostung (Gesicht nach Osten) bei der Beerdigung den Weg bereitet hätte. Bei gegenwärtigen Bräuchen läßt sich leider vielfach das Alter nicht mehr genau feststellen, so daß wir nicht immer entscheiden können, ob wir es mit einem vorchristlichen Brauch zu tun haben. In Nubien z. B. begräbt man die Toten mit dem Gesicht nach Osten, so daß das Gesicht nach Mekka gerichtet ist[2]. Haben wir hier einen Brauch, der nur durch die islamitische Sitte der Gebetsrichtung nach Mekka bestimmt wurde, oder haben wir einen Brauch aus dem Christentum übernommen, oder einen vom Christentum und Mohammedanismus unabhängigen Brauch Nubiens?

Wir ahnen mitunter gar nicht mehr, wie alt jetzt noch lebendige Volksbräuche sein mögen. Wenn heute noch in vielen Gegenden Deutschlands der Tote so in die Erde gebettet wird, daß die Füße nach Osten gekehrt sind, das Gesicht also nach Osten schaut[3], so könnte sich die für Italien und Gallien fest-

---

[1]) ST. GSELL, Les monuments antiques de l'Algérie II (Paris 1901) 236 ff. unter Nr. 95 mit Plan Fig. 132 auf S. 238. Hier spielt freilich die Frage mit herein, ob der Bischof unter seinem Altare in der Westapsis seiner Basilika beerdigt war. Darüber später in: Die Ostung der altchristlichen Basilika.

[2]) H. SCHÄFER, Nubische Texte im Dialekte der Kunûzi (Abhandlungen der Kgl. Preuß. Akad. d. Wiss. 1917. Philos. Hist. Kl. Nr. 5) 202 Nr. 951, 6: „In diesem engen Tale legt man den Toten nach der gibla hinab."

[3]) A. WUTKE, Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart[3] (Berlin 1900) 467 Nr. 741: „Die Leiche eines Menschen, der sich dem Teufel ergeben, z. B. Freikugeln durch einen Schuß nach einer Hostie erlangt, läßt sich nicht in der gewöhnlichen Stellung, mit den Füßen nach Osten beerdigen, sondern der Sarg dreht sich immer wieder nach Westen (Thüringen)." Mit Berufung auf C. L. WUCKE, Sagen von der mittleren Werra. 2. Bd. (1864) 59. — In Appenzell (Schweiz) stehen die Kreuze stets am Westende des Grabes zu Häupten des Toten. Der Tote liegt mit den Füßen und dementsprechend mit dem Gesicht nach Osten

gestellte Sitte auch nach Deutschland übertragen und forterhalten haben. Auch wäre der Einfluß zu beachten, den der viel gelesene Liturgieschriftsteller Wilhelm Duranti († 1296) auf das mittelalterliche Deutschland geübt hat und der die für unseren Fall wichtige Anordnung gibt: „(Der Tote) muß so beerdigt werden, daß sein Kopf im Westen liegt und er die Füße nach Osten streckt, so daß er gleichsam durch die Lage selbst (nach Osten zu) betet und andeutet, daß er bereit ist, vom Untergang nach dem Aufgang zu eilen, von der Welt zur Ewigkeit[1].“ Hiermit stimmt die Lage der alten Bischofsgräber im Schiff und Chor des Kölner Doms überein. Diese sind insgesamt mit dem Fußende nicht nach dem Altare, sondern nach dem Aufgang der Sonne zu gekehrt, was besonders deutlich bei den Gräbern neben und hinter dem Hochaltar in die Erscheinung tritt[2].

Es ist aber auch die Möglichkeit in Rechnung zu stellen, daß für die germanischen Länder der Ursprung des Brauchs beträchtlich über die Zeit der ersten Mission zurückliegen kann. Für Mitteldeutschland mag man sich der Gräberfunde bei Wendelstein an der Unstrut erinnern; hier lagen die Toten insgesamt mit den Füßen nach Osten, Kopf im Westen, also nach Osten blickend[3].

(Mitteilung von P. Dr. KUNIBERT MOHLBERG O. S. B.). — In der Diözese Paderborn hat sich diese Sitte gleichfalls vielfach erhalten. In Salzkotten liegen die Toten ohne Rücksicht auf das Friedhofskreuz mit den Füßen nach Osten; nur die Priester sind um das Kreuz gebettet, ohne Rücksicht auf die Ostung. Auch in Upsprunge bei Salzkotten liegen die Toten mit den Füßen nach Osten.

[1]) Durandus, Rationale divinorum officiorum VII 35 § 39: *„Debet autem quis sic sepeliri, ut capite ad occidentem posito, pedes dirigat ad orientem, in quo quasi ipsa positione orat, et innuit, quod promptus est, ut de occasu festinet ad ortum, de mundo ad saeculum.“* Man beachte die altchristliche Ausdeutung von *occasus — ortus*.

[2]) Beobachtung von Cand. theol. FRIDOLIN BAYER, der auf Grund einer von mir gestellten Seminar-Arbeit das einschlägige Material sammeln sollte.

[3]) FR. CHR. ANDREÄ, Die Toten-Gebräuche der verschiedenen Völker der Vor- und Jetztzeit (Leipzig 1846) 217 f. mit Hinweis auf Dritter Jahresbericht des thüring. Vereins für Erforschung des vaterländischen Altertums 1822 S. 88. — Cand. theol. FR. BAYER (vgl. oben A. 2) verweist noch auf ähnliche Beobachtungen an den Hünengräbern auf dem Bruckberg bei Hettingen in Hohenzollern, sowie an den Germanengräbern zu Ostrach (Hohenzollern).

Gehen wir nun weiter in die Antike zurück, in vorchristliche Zeit, so wissen wir auch da noch allzu wenig über die antike Landessitte selber. Wohl tauchen einige Notizen auf, die aber selbst in der Antike nicht ohne Widerspruch blieben, so daß von der Literatur her eine volle Sicherheit nicht gewonnen werden kann. Plutarch sagt in seinem Solon: „Die Einwohner von Megara beerdigen die Toten mit dem Gesicht (des Toten) nach Osten, die Athener aber nach Westen (Hereas von Megara aber behauptet dagegen, daß auch die Megarenser die Leichen der Toten nach Westen gekehrt beisetzen)[1].“ Auch Älian berichtet (wohl unabhängig von Plutarch, aber dasselbe Kompendium benutzend) als attisches Gesetz, die Toten mit dem Blick nach Westen zu beerdigen[2]. Anders liest man es etwa hundert Jahre später bei Diogenes Laërtios. Um den Beweis zu erbringen, daß die Athener nicht nur mit Gewalt, sondern rechtmäßig Salamis an sich gebracht hätten, habe Solon einige Gräber auf Salamis geöffnet und darauf hingewiesen, daß die Toten nach Sonnenaufgang gerichtet seien, wie es Begräbnisbrauch bei den Athenern war; aber auch die Gräber selbst schauten nach Osten[3]. Der archäologische Befund hat bisher keine Bestätigung gebracht weder für Plutarch noch für Diogenes[4]. Wenn auch in Syrakus die Leichen mit wenig Ausnahmen mit dem Kopfe am Ostende gelagert sind[5], so reicht dies zur Entscheidung nicht aus. Auch die Tatsache, daß die Grube des Totenopfers am Westende des Grabmals angebracht wurde und

---

1) Plutarch, Solon 10 § 4. 5 (I 1, 101 Z. 7—10 LINDSKOG-ZIEGLER): „θάπτουσι δὲ Μεγαρεῖς πρὸς ἕω τοὺς νεκροὺς βλέποντας [Var. στρέφοντες], Ἀθηναῖοι δὲ πρὸς ἑσπέραν· (Ἡρέας [δ' ὁ Μεγαρεὺς ἐνιστάμενος λέγει καὶ Μεγαρεῖς πρὸς ἑσπέραν τετραμμένα τὰ σώματα τῶν νεκρῶν τιθέναι.)“

2) Aelian, Var. hist. V, 14: „Νόμος καὶ οὗτος Ἀττικός· ὃς ἂν ἀτάφῳ περιτύχῃ σώματι ἀνθρώπου, πάντως ἐπιβάλλειν αὐτῷ γῆν, θάπτειν δὲ πρὸς δυσμὰς βλέποντας.“ Vgl. VII 19 (sc. Solon) „ἀρχαίας γὰρ θήκας ἀνοίξας ἀπέδειξε πάντας Ἀθηναίους πρὸς δύσιν κειμένους κατὰ τὸ πάτριον αὐτοῖς ἔθος, τοὺς δὲ Μεγαρέας εἰκῇ καὶ ὡς ἔτυχε τεθαμμένους.“

3) Diogenes Laërtios I § 48: „Ἵνα δὲ μὴ δοκοίη βίᾳ μόνον, ἀλλὰ καὶ δίκῃ τὴν Σαλαμῖνα κεκτῆσθαι, ἀνασκάψας τινὰς τάφους, ἔδειξε τοὺς νεκροὺς πρὸς ἀνατολὰς ἐστραμμένους, ὡς ἦν ἔθος θάπτειν Ἀθηναίοις· ἀλλὰ καὶ αὐτοὺς τοὺς τάφους πρὸς ἕω βλέποντας . . .“

4) Vgl. A. MAU, Bestattung (PAULY-WISSOWA RE III 1, 344).

5) A. MAU a. a. O. 344 mit Berufung auf Notizie degli Scavi 1893, 449.

der Spender beim Totenopfer am Grabmal vorbei nach Westen schaute[1], sagt uns wohl, daß die Ost-Westlage der Leiche das Gewöhnliche war, bringt uns aber keine Klarheit über die Lage des Kopfes der Leiche. Nur eine genauere Einzeluntersuchung der Grabanlagen mit den einschlägigen Texten kann uns hier weiterbringen und vielleicht wichtige kultur- und religionsgeschichtliche Kenntnisse vermitteln.

Auf einen wichtigen Punkt für die christliche Sitte, die Toten nach Osten zu beerdigen, möchte ich noch hinweisen im Zusammenhang mit syrisch-palästinensischem Landesbrauch. Für die prähistorische Zeit Palästinas hat P. KARGE in einzelnen Fällen die Beerdigung der Toten mit den Füßen am Ostende, mit dem Kopfe im Westen, also nach Osten blickend, festgestellt[2]. Wir wissen noch nicht, ob diese Art der Bestattung allgemein war und wie lange sie sich im Lande hielt. Die Juden in Deutschland kehren noch vielfach ihre Toten mit den Füßen und dem Gesicht nach Sonnenaufgang zu. Es mag hier besonders beachtet werden, was uns die Ausgrabungen am syrischen Heiligtum am Janikulus in Rom (1909) zu berichten haben[3]. Der Tempel gehört dem zweiten oder dritten Jahrhundert n. Chr. an. Der östliche Vorbau erinnert stark an das am Osteingang des Sonnentempels von Baalbek gelegene Sechseck. In diesem

---

[1]) Vgl. DÖLGER, Die Sonne der Gerechtigkeit: LF 2 (Münster 1918) 81. 35 ff.

[2]) P. KARGE, Rephaim. Die vorgeschichtliche Kultur Palästinas und Phöniziens. Archäologische und religionsgesch. Studien (Paderborn 1918) 320. 521. Über die Ostung der Dolmen, der megalithischen Grabbauten Palästinas, setzt sich F. v. DUHN, Bemerkungen zur Orientierung von Kirchen und Gräbern in ARW 19 (1916—1919) 444—449 mit KARGE auseinander. Daß die Öffnungen im östlichen Verschlußstein eher zum Einlaß des Lichtes und der Sonne gedient haben als für den Totenkult im Sinne der Totenspeisung bestimmt waren, scheint mir DUHN gegen KARGE richtig gesehen zu haben. Andere Aufstellungen von DUHN werden in meiner „Ostung der altchristlichen Basilika" zur Besprechung kommen. Dort werde ich auch die Arbeit von E. WEIGAND, Die Ostung in der frühchristlichen Architektur. Neue Tatsachen zu einer alten Problemfrage = Festschrift, Sebastian Merkle zu seinem 60. Geburtstage (Düsseldorf 1922) 370—385 dankbar benutzen.

[3]) Vgl. dazu besonders A. PASQUI in Studi Romani. Rivista di archeologia e storia. Anno 1 fasc. 5 (Roma 1913) 343—350 mit älterer Literatur.

Vorraum, den wir vielleicht als Adyton anzusehen haben, lag in einem unterirdischen Raum das Bronzebild eines jugendlichen schlangenumwundenen Gottes mit den Füßen nach Osten, also auch das Gesicht nach Osten gekehrt. Es handelt sich um das sinnbildliche Begraben einer syrischen Sonnengottheit, die zugleich den Charakter des Ewigkeitsgottes (Aion) trägt[1]. Von dem sinnbildlichen Begraben des solaren syrischen Adonis wissen wir. Auch reden die sog. Klementinischen Homilien von einem Grab des Sonnengottes zu Hatra in Mesopotamien[2]. Das kultische Begraben einer Gottheit folgt naturgemäß den wirklich geübten Volkssitten bei der Beerdigung der Toten. Man begräbt den Gott sinnbildlich, wie man den Toten wirklich begräbt.

Wir dürfen daher im Kreise der betreffenden syrischen Kultgenossen die wirkliche Beerdigung mit dem Gesichte nach Osten für das zweite Jahrhundert nach Christus voraussetzen. Nun ist es beachtenswert, wie eine unter dem Namen des Epiphanius überlieferte, vielleicht um 400 geschriebene Homilie die Szenerie der Grablegung Jesu umschreibt: „Sage mir doch, Joseph, wirst du gegen Osten begraben als Toten den, der des Aufgangs (Sonnen-) Aufgang ist?[3]“

Die Worte können kultur- und religionsgeschichtlich auf dreifache Weise dem Verständnis näher gebracht werden. Der Schriftsteller könnte die Totenliturgie eines syrischen Sonnengottes im Auge haben, in der (wie eben ausgeführt) das Götterbild mit dem Gesichte nach Osten gekehrt beerdigt wurde; der Text würde dann hervorheben wollen, daß für Christus das Grab nicht am Platze sei, da es ihn ja doch nicht behalte; auch die Beerdigung nach der aufgehenden Sonne zu sei überflüssig, denn er ist selbst der Schöpfer der aufgehenden Sonne. Dieselben Gedanken heben sich aber auch heraus, wenn der Ver-

---

[1]) Das Bild wurde gereinigt und ins Thermenmuseum gebracht. Leider ist damit das kultisch Wertvolle zerstört worden, wenn auch die Persönlichkeit der Gottheit (männlich) klarer wurde. Über die Deutung des Fundes, den ich noch in der ursprünglichen Lage sehen und studieren konnte, werde ich in anderem Zusammenhange handeln.

[2]) Homilie VI 21 S. 170 DRESSEL: Nach Erwähnung des Zeus-Grabes auf Kreta: „ἐν δὲ τῇ Μεσοποταμίᾳ κεῖνται Ἥλιος μέν τις ἐν Ἄτροις, Σελήνη δέ τις ἐν Κάραις . . . καὶ ἄλλων πολλῶν τοιούτων φαίνονται τάφοι.“

[3]) Bei Migne PG 43, 448 D.

fasser Bezug genommen hätte auf einen damals geübten Brauch seines Landes, nach dem die Toten ebenso beerdigt wurden. Aber noch ein dritter Gesichtspunkt verdient Beachtung, zumal er anscheinend dem Texte die beste Klarheit verleiht.

Mit dem Bau der Konstantinischen Grabeskirche wurde das Grab Christi das sehnsüchtige Ziel frommer Christen des Morgenlandes und Abendlandes. Ephräm der Syrer redet Jerusalem und Sion also an: „Der Gütige hat euch beiden noch zwei Orte, Bethlehem und Bethanien, beigesellt und veranlaßt, daß statt des verbannten Judenvolkes jetzt alle Völker unter Lobgesängen zu euch wallfahren, um in euerem Schoße das heilige Grab von Golgatha zu schauen[1]." Von einer solchen Wallfahrt mag unser Pseudo-Epiphanius das Grab Christi in der Grabeskirche gekannt haben. Von der Lage und dem Eingang zum Grabe Christi der Konstantinischen Zeit haben wir aber noch eine ziemlich gute Vorstellung durch Berichte des Eusebios. Danach kehrte die Grotte mit dem Grabe Jesu, wie sie sich den Architekten Konstantins des Großen darstellte, ihren Eingang nach der aufgehenden Sonne[2]. Nun erhebt sich freilich die

---

[1]) Ephräm der Syrer, Über Julian den Apostaten, Lied IV 25 (BKV: Ephräm I, 238 EURINGER).

[2]) Eusebios, Εἰς τὸν βίον Κωνσταντίνου III, 36 (GCS: Eus. I 93 Z. 28 f. HEIKEL): „τῷ γὰρ καταντικρὺ πλευρῷ τοῦ ἄντρου, ὃ δὴ πρὸς ἀνίσχοντα ἥλιον ἑώρα . . ." Mißverständlich übersetzt J. M. PFÄTTISCH BKV 9, 118: „Denn an der der Grotte gegenüberliegenden Seite, die gegen Sonnenaufgang schaute, war die Basilika angefügt . . ." Eusebios hat das ἑώρα auf ἄντρον bezogen; also die Grotte schaute mit ihrem Eingang nach Osten. A. HEISENBERG, Grabeskirche und Apostelkirche, zwei Basiliken Konstantins I (Leipzig 1908) 30: „ein unbefangener Leser wird zunächst die Worte (sc. den Relativsatz) auf ἄντρον beziehen; denn bei dem gleichen grammatischen Geschlecht von πλευρόν und ἄντρον hätte der Schriftsteller uns einen direkten Hinweis geben müssen, wenn der Relativsatz nicht auf das Wort bezogen werden sollte, an das er angehängt worden ist." Wenn aber Heisenberg a. a. O. 25 ff. die Worte ὃ δὴ πρὸς ἀνίσχοντα ἥλιον ὁρᾷ darauf deuten will, daß die ganze Grabeshöhle im Osten des Basilika-Atriums lag, so kann ich dem nicht beipflichten. Der philologische Beweis ist in diesem Punkte nicht überzeugend. — Naturgemäßer ist die Rekonstruktion von H. VINCENT et F. M. ABEL, Jérusalem, Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire II (Paris 1914) Pl. XIII; XXXIII. Vgl. dazu p. 157 ff. und p. 155 fig. 102. A. HEISENBERG a. a. O. I, 210 bemerkt über den Grabfund der Konstantinischen Architekten: „Was man in der Erde fand, war eine Höhle, war das Grab des Herrn, aber nicht das Grab Christi, sondern die alte, einst verehrte Höhle des Adon, d. i. des

Schwierigkeit, daß nach einer Bemerkung des Cyrill von Jerusalem beim Bau der Grabeskirche eine (Schutz-) Höhle vor dem Grabesfelsen beseitigt wurde[1]. Cyrill nennt sie eine σκέπη ἔμπροσθεν τῆς πέτρας, auch προσκέπασμα und σκέπη . . . πρὸ τῆς θύρας τοῦ σωτηρίου μνήματος οὖσα. Es war also eine Vorkammer vor dem eigentlichen Grabesraum. Wäre diese weggeräumte Vorkammer die von Eusebios erwähnte, nach Osten schauende Grotte, so hätte die eigentliche Gruft immer noch von dem Vorraum aus ihren Eingang nach Süden oder nach Norden kehren können. Aber Eusebios spricht nicht von einer weggeräumten Höhle, sondern von einem Ausschmücken eines erhaltenen ἄντρον[2]. Der als eigentliche Grabgruft Jesu damals angesehene Raum war also mit dem Eingang nach Osten gekehrt. Das von Konstantin erbaute μαρτύριον öffnete sich dementsprechend ebenfalls nach Osten[3].

Herrn, den man in griechischer Sprache Adonis nannte." Auch die nach Cyrill zerstörte Vorkammer des Grabes soll nach H. I, 212 die Verwandtschaft mit dem Adonisgrab dartun, als ob andere gewöhnliche Gräber Palästinas nicht auch die Vorkammer kännten. Der Beweis eines vor dem (mit der Aelia Capitolina gegründeten) Venustempel an dieser Stelle bestehenden Adonisgrabes ist von Heisenberg nicht erbracht worden. Vgl. noch die Auseinandersetzung mit Heisenberg bei A. BAUMSTARK, Die Modestianischen und die Konstantinischen Bauten am Heiligen Grabe zu Jerusalem (Paderborn 1915) 48 ff. Zur Auseinandersetzung HEISENBERG-BAUMSTARK vgl. die für B. eintretenden Ausführungen von K. SCHMALTZ in Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher I (1920) 196 bis 200, sowie in Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins (1919) 132—165; ferner K. SCHMALTZ, Mater ecclesiarum = Zur Kunstgeschichte des Auslands 120 (Straßburg 1918).

[1]) Cyrill von Jerusalem, Catech. XIV 9 (II 116 RUPP).

[2]) Eusebios, Εἰς τὸν βίον Κωνσταντίνου III 33 (GCS: Eus. I 93 Z. 18 f. HEIKEL): „. . . τὸ ἱερὸν ἄντρον ἐκόσμει."

[3]) Die Benennung des Grabes Jesu und der Grabeskirche mit μαρτύριον (vgl. den Index von HEIKEL zu Eusebios Εἰς τὸν βίον Κωνστ.) weist auf eine Anlehnung an Martyrer-Kapellen, deren Name eben μαρτύριον war. Man sprach von einem Martyrion des hl. Petrus in Rom, von einem Martyrion des Markus in Alexandrien. Vgl. z. B. Historia Lausiaca 45 S. 133 Z. 20. 21 BUTLER, von einem Martyrion in Helenopolis (Eusebios, Εἰς τὸν βίον Κωνστ. IV 41 S. 143 Z. 2 HEIKEL). Da das Martyrion der Apostel Petrus und Paulus, des hl. Laurentius sich nach Osten öffnete, wäre die Frage zu erwägen, ob nicht auch diese Toten mit der Richtung nach Osten beigesetzt waren. Pseudo-Isidor wird allerdings kaum für die Ostung des Petrusgrabes herangezogen werden dürfen. Freilich

Damit ist freilich noch nicht von selbst gegeben, daß auch der Leichnam Jesu in dieser Richtung lag, also die Füße nach Osten, den Kopf im Westen, nach Osten schauend. Wenn das Grab Jesu nämlich in einer Grabkammer gewesen wäre, deren drei verfügbare Seiten zu Grabanlagen Verwendung gefunden hätten, so könnten wohl die Gräber der Rückwand der Eingangsrichtung entsprechen, die Gräber der Seitenwände aber senkrecht dazu stehen. So ist es z. B. der Fall bei dem sog. Grab des Joseph von Arimatheia, südwestlich vom Grabe Jesu. Die Rückwand zeigt hier drei Schiebegräber in der Eingangsachse Ost-West in den Felsen gehauen, Nord- und Südseite je drei Schiebegräber nach Norden und Süden. Aber nach dem Baubefund der Konstantinischen Zeit war das Grab kein Familiengrab für mehrere. Denn Eusebios sagt in seiner Theophanie mit deutlicher Bezugnahme auf das von ihm gesehene Grab: „Das Grab aber war eine Höhle, die jüngst erst ausgehauen war, eine Höhle, die kürzlich in den Fels gebohrt war und noch keinen anderen Leib erfahren (d. h. aufgenommen) hatte. Denn sie mußte für ihn allein Sorge tragen, den allein wunderbaren Toten. Staunenswert zu sehen war aber auch, wie der Fels auf ebenem Lande allein aufrecht stand und nur eine Höhle in sich faßte, damit er nicht, wenn viele Höhlen in ihm wären, das Wunder dessen verberge, der den Tod besiegt hatte[1].“ Eusebios konnte nach diesem Berichte nur ein Grab in der Grabkammer gesehen haben. Es ist nunmehr beachtenswert, daß die Beschreibung des Grabes Jesu, die der gallische Bischof ARCULFUS dem um 670 schreibenden Abt ADAMNANUS VON JONA übermittelte, genau mit den Angaben des Eusebios stimmt. Danach fand sich in der kreisrunden Grabeskirche der Grabrundbau, der seinen Eingang von Osten her hatte. Auf der Nordseite des Grabbaues, rechts vom Eingang, fand sich eine bankartige Erhöhung, die als die Grabbank Jesu bezeichnet wurde[2].

---

sagt dieser Schriftsteller im Liber de ortu et obitu patrum 39 (Migne PL 83, 1287): „*Cuius natalitium III kal. Jul. celebratur, sepultus in Vaticano ab urbe Roma ad orientem tertio milliario.*“ Es soll die Lage und Entfernung von der Stadt aus angegeben werden, so daß das *ad orientem* ein echter „Orientierungsfehler“ statt *ad occidentem* sein muß.

[1]) Eusebios, Die syrische Theophanie III 61 (GCS: Eusebios III 2, 158* Z. 30 — 159* Z. 6 GRESSMANN).

[2]) Adamnanus, De locis sanctis 2 (CSEL 39, 228 Z. 9—18 GEYER): „*Huius tegurioli introitus ad orientem respicit . . . In huius*

Die alte Überlieferung, daß der Leichnam Jesu den Kopf am Westende des Grabes hatte und nach Osten schaute, ist dann von Beda Venerabilis mit der Baubeschreibung des Arculfus und Adamnanus[1] in Einklang gebracht worden. Zu Markus 16, 5 („Und da sie in das Grab hineingingen, sahen sie einen Jüngling zur Rechten sitzen, mit einem weißen Kleide angetan, und sie erschraken") erklärt Beda: „Da sie von Osten her in jenen runden (Grab-) Bau, der in den Felsen hineingeschnitten war, hineingingen, sahen sie den Engel sitzend auf der Südseite des Platzes, wo der Leichnam Jesu hingelegt war, das war nämlich zur Rechten. Da nämlich der Leichnam auf dem Rücken liegend den Kopf im Westen hatte, so mußte er die rechte Seite gegen Süden haben[2]." Die Überlieferung, daß das Grab seinen Eingang von Osten hatte und Jesus mit dem Gesichte nach Osten schaute, war für Beda also so stark, daß er die Schrifttexte damit in Einklang zu bringen suchte.

Nun ist es eigenartig, daß auch die jetzt noch gezeigte Örtlichkeit nur eine einfache Bank auf der Nordseite zeigt, also rechts vom Eingang des Grabstollens. Diese Bank hat die Richtung des Stollens selber, d. h. Ost-West. Klare Kennzeichen für das Kopfende sind bei dem dermaligen Zustande nicht vorhanden. Das Naturgemäße ist es jedoch, daß der Leichnam nicht mit dem Gesichte nach der dunklen Wand nach der Grotte einwärts gekehrt lag, sondern nach dem Eingang zu schaute, d. h. zur aufgehenden Sonne, nach Osten[3]. Damit gewinnt der an-

---

tegurii aquilonea parte sepulchrum Domini in eadem petra interius excisum habetur, sed eiusdem tegurii pavimentum humilius est loco sepulchri. Nam a pavimento eius usque ad sepulchri marginem lateris quasi trium mensura altitudinis palmorum haberi dignoscitur. Sic mihi Arculfus, qui saepe sepulchrum Domini frequentabat, indubitanter emensus pronuntiavit." Vgl. S. 231 die Zeichnung, die Adamnanus nach einer Vorlage des Arculfus wiedergibt.

[1]) Beda Venerabilis, Liber de locis sanctis 2 (CSEL 39, 304 GEYER) hat den Bericht des Adamnanus wiederholt.

[2]) Beda Venerabilis, In Marci evangelium expositio, lib. IV zu Marc. XVI (Migne PL 92, 295 C): *„Introeuntes ab oriente in domum illam rotundam, quae in petra est excisa, viderunt angelum sedentem ad meridianam partem loci illius, ubi positum fuerat corpus Jesu, hoc namque erat in dextris. Quia nimirum corpus, quod supinum iacens caput habebat ad occasum, dexteram necesse est haberet ad Austrum.*"

[3]) Nach einer eingehenden Aussprache mit Herrn Kollegen P. KARGE kam ich zu der oben vorgetragenen Anschauung. E. M. CLOS, Kreuz und

geführte Text unseres Pseudo-Epiphanius eine neue Beleuchtung. Um 400 war also die einer Volkskultur entsprechende Anschauung vorhanden, daß Jesus mit den Füßen nach Osten und mit dem Kopfe im Westen, der aufgehenden Sonne entgegenblickend, ins Grab gelegt wurde. Der Fundbericht bei Eusebios und der noch gegenwärtige Bestand des gezeigten Grabes gewähren eine hohe Wahrscheinlichkeit, daß diese Anschauung einer geschichtlichen Tatsache entspricht.

§ 16.

Das Schiff der Kirche auf der Fahrt gen Sonnenaufgang. Die Fahrt der Seele zum Hafen des ewigen Friedens.

Lactantius stellt einmal die antik-heidnische Philosophie und das Christentum in folgenden Vergleich: „Es irren (die Philosophen) wie auf dem weiten Meer und wissen nicht, wohin sie treiben, weil sie den Weg nicht sehen und keinem Führer folgen. Auf die gleiche Art nämlich muß dieser Weg des Lebens gesucht werden, wie auf hoher See die Fahrtrichtung von den Schiffen gesucht wird: wenn diese nicht irgendein Licht am Himmel beobachten, treiben sie mit unsicherem Kurs umher. Wer aber den richtigen Lebensweg innezuhalten sich bemüht, darf nicht auf die Erde sehen, sondern nach dem Himmel; um deutlicher zu reden, darf nicht einem Menschen folgen, sondern Gott; darf nicht diesen irdischen Bildern dienen, sondern Gott; darf nicht alles auf den Körper einstellen, sondern auf den Geist; darf sich nicht für dieses Leben mühen, sondern für das ewige. Wenn du daher deine Augen immer nach dem Himmel richtest und die Sonne in der Gegend ihres Aufgangs beobachtest und sie zum Führer des Lebens nimmst wie bei einer Schiff-

---

Grab Jesu (Kempten 1898) 105 ff. hat sich bemüht, nachzuweisen, daß der Leichnam Jesu innerhalb der Grabhöhle quer gelegen habe, Füße nach Süden, Kopf auf der Nordseite nach Süden schauend. Den gegenwärtigen Bestand, der seit der Modestus-Rotunde nachweisbar ist, wollte Clos durch eine förmliche Achsendrehung des Felsens erklärlich machen. Die Gründe von Clos, allzusehr auf Visionshypothesen eingestellt, haben keine Beweiskraft.

fahrt, dann werden die Füße von selbst auf den Weg gelenkt und jenes himmlische Licht, das für gesunde Seelen eine viel hellere Sonne ist als diese (irdische Sonne), die wir mit unserem sterblichen Körper sehen, wird so lenken und leiten, daß sie zum höchsten Hafen der Weisheit und Tugend ohne irgendeinen Irrweg hinführt[1]."

Das Leben unter dem Bilde der Schiffahrt zu verstehen, lag in den meerumspülten Ländern des Mittelmeerbeckens besonders nahe. Man erwartet daher von selbst, daß die vielfach zu Schiff ausreisenden christlichen Missionäre sich das Bild zur religiösen Erbauung nicht entgehen ließen. Nun las man von einem Schiff der Urzeit, der Arche, die Noe und seine Familie aus der großen Flut gerettet hat. Schon I. Petr. 3, 20 ist darauf Bezug genommen, ohne daß man jedoch genau erkennt, was damit näherhin gesinnbildet sein soll[2]. Deutlicher sagt um die Mitte des zweiten Jahrhunderts der Apologet Justin: „Christus, der Erstgeborene aller Schöpfung (Kol. 1, 15), ist auch der Anfang eines zweiten Geschlechtes geworden, das von ihm wiedergeboren wurde durch Wasser und Glauben und Holz; das Holz begreift dabei in sich das Geheimnis des Kreuzes. Auf diese Art wurde auch Noe gerettet, indem er im Holze (= Arche) auf den Wassern dahinfuhr[3]." Die Arche wird hier als Sinnbild des Kreuzes Christi gefaßt[4], wobei das rettende Schiff und das rettende Kreuz unter dem Gesichtspunkte Holz in Vergleich gesetzt wird. Der Vergleich erscheint uns heute etwas gesucht, da der Begriff Holz doch ein recht ferneliegender Vergleichspunkt ist. Aber schon Justin hat in seiner ersten Apologie den Schiffsvergleich bezüglich des Kreuzes näherhin durch den Hinweis auf den Segelmast zu verdeutlichen gesucht, der ja mit dem Querbalken die Kreuzgestalt sinnenfällig vor

---

[1]) Lactantius, Divin. institutionum VI 8 § 2—5 (CSEL 19, 507 Z. 11 — 508 Z. 6 BRANDT).

[2]) Hieronymus, Adv. Jovinianum I (IV 2, 161 BENED): *„Arca illa, iuxta Apostolum Petrum, typus ecclesiae est."* Das ist aber spätere Deutung.

[3]) Justin, Dialogus cum Tryphone 138, 2 S. 260 GOODSPEED.

[4]) Die Symbolik erhielt sich lange. Vgl. z. B. die Stellen, die WILPERT zusammenstellt bei KRAUS RE II, 730 f. WILPERT hat jedoch die grundlegende Stelle bei Justin übersehen.

Augen treten läßt[1]. Minucius Felix hat zu der Kreuzgestalt des Schiffes im Mast mit schwellenden Segeln noch beigefügt, diese Gestalt werde dem Schiffe auch aufgeprägt durch die Auslegung der Ruder[2].

Einen Schritt weiter in der Symbolik ging eine Erklärung, von der uns ein arabisch erhaltenes Fragment Hippolyts von Rom Kunde gibt. Hippolyt meint: „Was aber das Schiff betrifft, daß es in den vier Weltrichtungen herumfuhr und dann wieder nach Osten zurückkehrte, so ist das nach unserer Ansicht ein Hinweis auf das Kreuz, und die Arche, d. h. das Schiff, ist der erwartete Christus. Denn diese Arche war die Ursache der Errettung Noahs und seiner Söhne, und der Haustiere und wilden Tiere, und der Vögel; und Christus starb für uns dahin am Kreuze, und errettete uns von dem Satan und der Sünde, und erkaufte uns mit seinem reinen Blute. Und wie die Arche nach Osten zurückkehrte und auf dem Berge Kardu sitzen blieb, so vollendete Christus seinen arbeits- und mühevollen Weg, und kehrte (dann) in den Himmel[3] zurück in den Schoß seines Vaters, und setzte sich auf seinen glorreichen Thron zur Rechten des Vaters[4]." Hier ist das Schiff der Arche, das in der Form des Kreuzes in der Welt herumfährt, um schließlich auf einem Berge im Osten stehen zu bleiben, mit Christus gleichgesetzt, der am Kreuze starb, dann aber nach Osten in den Himmel aufstieg, um dort zu weilen. Ohne Kenntnis dieses Textes hat bereits R. GARRUCCI darauf aufmerksam gemacht, daß auch [Ambrosius] die Symbolik von Schiff = gekreuzigter Christus kannte[5]. Wie so oft, wird auch hier Ambrosius einem Griechen, sei es Hippolyt oder Origenes, nachgeschrieben haben.

---

[1]) Justin, Apologie I 55, 3 S. 66 GOODSPEED: „θάλασσα . . . οὐ τέμνεται, ἣν μὴ τοῦτο τὸ τρόπαιον, ὃ καλεῖται ἱστίον, ἐν τῇ νηῒ σῶον μείνῃ." Zur Übersetzung vgl. DÖLGER, Die Sonne der Gerechtigkeit: LF 2 (Münster 1918) 137 A. 4.

[2]) Minucius Felix, Octavius 29, 8 S. 51 Z. 12ff. WALTZING: *„Signum sane crucis naturaliter visimus in navi, cum velis tumentibus vehitur, cum expansis palmulis labitur."*

[3]) Durch den Vergleich ist der Osthimmel gemeint. Vgl. oben S. 215.

[4]) Hippolyt, Arabische Fragmente zum Pentateuch. Fragm. IV zu Gen. 8, 1 (GCS: Hippol. I, 2, 91 ACHELIS).

[5]) R. GARRUCCI, Storia dell' arte cristiana I 204 mit Verweis auf [Ambrosius], Sermo 47, 2 (Migne PL 17, 700): *„Christus est navis,*

Die Fahrt des Schiffes nach Osten ist bedeutsam. Bei Tertullian tritt, zum erstenmal für uns faßbar, am Ausgang des zweiten Jahrhunderts die Gleichsetzung von Arche und Kirche hervor, womit natürlich nicht gesagt sein soll, daß die Symbolik nicht etwa schon früher dagewesen wäre. Sein Buch „Über den Götzendienst" schließt Tertullian mit den kräftigen Worten: „Sehen wir nämlich zu, ob nach der sinnbildlichen Auffassung der Arche ein Rabe, eine Weihe, ein Wolf, ein Hund, eine Schlange in der Kirche sein wird. Sicherlich findet sich in der Arche als Vorbild (der Kirche) kein Götzendiener. Kein Tier ist als Sinnbild des Götzendieners aufgefaßt. Was in der Arche nicht war, soll in der Kirche nicht sein[1]." Noch

in qua ascendunt omnium credentium animae, quae ut tota firmitas in fluctibus habeatur, de ligno fabricatur et ferro configitur: hoc autem est Christus in cruce." Wenn WILPERT bei KRAUS RE II 730 den Vergleich Schiff = gekreuzigter Christus „nicht geläufig" nennt, so dürfte der Text aus Hippolyt dies Urteil als voreilig dargetan haben.

[1]) Tertullian, De idololatria 24 (CSEL 20, Z. 4—8 REIFFERSCHEID-WISSOWA): *viderimus enim si secundum arcae typum et corvus et milvus et lupus et canis et serpens in ecclesia erit. Certe idololatres in arcae typo non habetur. Nullum animal in idololatren figuratum est. Quod in arca non fuit, in ecclesia non sit.* Einer Anregung von H. KOCH in Theol. Literaturzeitung 1921 Nr. 17/18 folgend, habe ich meine frühere Übersetzung noch einmal nachgeprüft. Da H. HOPPE, Syntax und Stil des Tertullian (Leipzig 1903) 73 zu *viderimus si* auf De virginibus velandis 6 (I, 891 OEHLER): *videamus nunc, si et apostolus . . . observat* verweisen konnte, werden wir an unserer Stelle die gleiche Übersetzung zu wählen haben. H. KOCH hat in seiner Schrift Kallist und Tertullian, ein Beitrag zur Geschichte der altchristlichen Bußstreitigkeiten und des römischen Primats = Sitzungsberichte der Heidelberger Ak. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. Jahrg. 1919 22. Abh. (Heidelberg 1920) die Stelle auch aufgenommen, aber zunächst nur die Folgerung gezogen: „Götzendiener haben in der Kirche keine Stätte." Diese Folgerung ist ganz im Geiste Tertullians. Auch beweist das Zitat aus Apol. 44, daß im Sinne Tertullians kein Mörder in der Kirche ist. Aber für die Übersetzung der ersten Hälfte unseres Textes und seiner Deutung trägt dies nicht viel bei. Ich denke mir die Sache nunmehr so: Daß ein Rabe in der Arche war, konnte Tertullian nach dem Schrifttexte nicht bestreiten. Seine Bedenklichkeit berücksichtigt eine Exegese, die das Sinnbild der Arche mit allen ihren Tieren auf die Kirche und ihre Glieder versuchte. Einer solchen typischen Schriftauslegung war später Kallistus gefolgt. Vgl. Hippolyt, Elenchos IX, 12 § 32. S. 250 Z. 4—7 WENDLAND: „αλλὰ καὶ τὴν κιβωτὸν τοῦ Νῶε εἰς ὁμοίωμα ἐκκλησίας ἔφη γεγονέναι, ἐν ᾗ καὶ κύνες καὶ λύκοι καὶ κόρακες καὶ πάντα τὰ καθαρὰ καὶ ἀκάθαρτα, οὕτω φάσκων δεῖν εἶναι ἐν ἐκκλησίᾳ ὁμοίως, καὶ ὅσα πρὸς τοῦτο δυνατὸς ἦν συνάγειν οὕτως ἡρμήνευσεν."

ein zweites Mal spricht Tertullian die Gleichung Arche = Kirche aus[1]. Der erste Text gibt die Anschauung wieder, daß auch Sünder als Fahrgäste des Kirchenschiffes denkbar sind. Dieser Vergleich sollte nachmals im Buß-Streit eine wichtige Parteiparole der milderen Richtung werden, wie sie besonders

---

Wie uns die Tertullianstelle bekundet, war genau die von Kallist vorgetragene Exegese schon vor dem Jahre 198/199 irgendwie und irgendwo vorgetragen worden. Man beachte die Aufzählung der charakteristischen Tiere. Ein recht abgeschwächter Nachklang begegnet noch bei Origenes. In Genesin Homilia II, 3 (GCS: Orig. VI, 30 Z. 25 ff. BAEHRENS) heißt es: *Confertur ergo populus hic, qui salvatur in ecclesia, illis omnibus sive hominibus sive animalibus, quae salvata sunt in arca ... Hi quidem, qui per rationabilem scientiam vivunt et idonei sunt non solum semet ipsos regere, sed et alios docere, quoniam valde pauci inveniuntur, paucorum, qui cum ipso Noe salvantur et proxima ei propinquitate iunguntur, tenent figuram, sicut et Dominus noster, verus Noe, Christus Jesus, paucos habet proximos, paucos filios et propinquos, qui verbi eius participes sunt et sapientiae capaces. Et hi sunt, qui in summo gradu positi sunt et in summitate arcae collocantur. Ceterum multitudo irrationabilium animalium vel etiam bestiarum in inferioribus locis habetur, et eorum maxime, quorum feritatis saevitiam nec fidei dulcedo mollivit.* — Vgl. noch Origenes, In Genesin Homilia II, 5 (VI, 36 Z. 6—10 B.): *De animalibus vero et bestiis et pecudibus ceterisque diversis animantibus* (der Arche nämlich), *quae nobis alia figura servanda est, nisi quam vel Esaias ostendit, cum dicit in regno Christi lupum cum agno, pardum cum hoedo, leonem et bovem simul ire ad pascua ...?* Tertullian schließt also temperamentvoll seine Schrift über den Götzendienst so, wie es unsere Übersetzung dem Gedanken nachfühlt. Daß Tertullian jedoch mit dem Texte sein Einverständnis damit ausspreche, daß die Anwesenheit der durch die genannten Tiere gesinnbildeten Sünder innerhalb der Kirche am Platze sei, glaube ich nicht. Die damals geläufige Symbolik der genannten Tiere ist dafür zu grob. Vgl. nur das Traumbuch des Artemidoros, Oneirokritika unter den betreffenden Namen! Z. B. II, 20: Rabe = Ehebrecher oder Dieb; II, 20: der dem *milvus* verwandte Habicht und Geier = Räuber (vgl. dazu DÖLGER, ΙΧΘΥΣ II, 149 Anm. o.); II, 12: Wolf = gewalttätiger Feind; II, 11: Hund = schamloser und gewalttätiger Mensch. Die hier zutage tretende Symbolik könnte natürlich noch weitläufiger belegt werden. Ich denke, auch das Angeführte wird genügen, um die Bemerkung Tertullians zu verstehen.

[1]) Tertullian, De baptismo 8 S. 24 LUPTON (= CSEL 20, 208 Z. 1 REIFFERSCHEID-WISSOWA): „(Dem Getauften) *columba sancti spiritus advolat pacem dei adferens, emissa de caelis ubi ecclesia est arca figurata.*“ Das Bild von der Arche als Kirche ist auch sonst sehr geläufig. Vgl. noch Origenes, In Genesin Homilia II, 5 (VI, 30 Z. 29 B.): *Spiritalis ergo Noe Christus in arca sua ... id est in ecclesia sua ...*

von dem Papste Kallistus vertreten wurde. Hippolyt von Rom berichtet ausdrücklich, daß Kallistus in dem Streite die Arche als Sinnbild der Kirche herangezogen habe[1]. Die römische Disziplin, Unzuchtssünder nicht auf immer von der Kirche auszuschließen, sollte mit dem Hinweis gestützt werden, daß ja auch in der Arche reine und unreine Tiere sich fanden. Jedenfalls erhellt so viel, daß um die Wende des zweiten Jahrhunderts die Auffassung der Kirche unter dem Bilde des Schiffes schon recht geläufig war. Die Symbolik bewegt sich aber noch auf geistigem Gebiete: das Kirchen-Schiff ist eine geistige Größe.

In einer feinsinnigen Weise wird diese Symbolik von Hippolyt erbaulich ausgewertet. In einer Erklärung zu Isaias 18, 1. 2 führt Hippolyt aus[2]: „Das Meer ist die Welt, in der die Kirche wie ein Schiff auf dem Meere vom Sturme umhergeworfen wird, aber nicht untergeht; denn sie hat bei sich den erfahrenen Steuermann Christus. In der Mitte trägt sie ja ein Siegeszeichen gegen den Tod, da sie das Kreuz des Herrn bei sich hat; denn ihr Schiffsvorderteil ist der Osten, das Hinterteil der Westen, der Schiffsrumpf ist der Süden. Ihre beiden Steuerruder sind die beiden Testamente, die ausgespannten Seile sind die Liebe Christi, die die Kirche zusammenhält. Das Wasser, das sie mit sich führt, ist das Bad der Wiedergeburt, das die Gläubigen erneut. Als glänzendes Segel ist der Geist vom Himmel da, durch den die an Gott Gläubigen besiegelt werden. Es sind auch eiserne Anker mit (dem Kirchenschiff) verbunden, das sind die heiligen Gebote Christi, die stark sind wie Eisen. Sie hat auch Schiffsleute zur Rechten und Linken, nämlich heilige Schutzengel (ἀγγέλους παρέδρους), durch welche die Kirche geleitet und beschirmt wird. Die Leiter in ihr, die zur Höhe bis zur Segelquerstange hinaufführt[3], ist das Zeichen des Leidens Christi, das die Gläu-

---

[1]) Hippolyt, Elenchos IX 12 § 23 S. 250 Z. 5 WENDLAND.

[2]) Hippolyt, Περὶ τοῦ Ἀντιχρίστου 59 (GCS: Hippol. I 2, 39 Z. 12 — 40 Z. 9 ACHELIS).

[3]) A. NEUBURGER, Die Technik des Altertums (Leipzig 1919) 500 meint, der Aufstieg zum Mast sei mittels der Taue oder der am Maste angenagelten Holzklötze erfolgt, Strickleitern seien nicht erwiesen. Der Text bei Hippolyt macht den Gebrauch von Leitern zur Gewißheit. Von einer Strickleiter wird es auch zu verstehen sein, wenn in den Petrusakten die Taufe des Theon (vom Schiffe auf der windstillen Adria aus) mit den

bigen zur Auffahrt in den Himmel zieht[1]. Die ψιφάριοι (Pfähle oder Taue), die von der Querstange zur Höhe vereint sind, sind die Ordnungen der Propheten, Martyrer und Apostel, die zur Ruhe im Reiche Christi gelangt sind."

Die Kirche ist hiernach ein Schiff, das nach Osten fährt. Ausdrücklich wird gesagt: „ἔστι γὰρ αὐτῆς ἡ μὲν πρῶρα ἀνατολή, πρύμνα δὲ ὡς δύσις." Christus als Steuermann ist gedacht im Westen sitzend und nach Osten blickend, denn der Steuermann sitzt in der Fahrtrichtung des Schiffes, und zwar im Hinterteil des Schiffes. Daß im Hintergrund der ganzen Symbolik der Osten als Ort des Paradieses steht, auf den die Kirche durch Christus hingesteuert wird, ist nach unseren Ausführungen über die Ostung des Gebetes nur natürlich.

Ganz aus einer Vorstellung heraus, wie sie Hippolyt von Rom vorträgt, ist das Fragment eines Sarkophagreliefs aus Spoleto entstanden, das vielfach besprochen und irrig gedeutet wurde[2]. Jesus, durch Beischrift des Namens gekennzeichnet, steht (oder sitzt?) im Hinterteil des Schiffes, mit der Linken das Steuerruder haltend, die Rechte ausgestreckt. In umgekehrter Richtung folgen drei (vier) Ruderer, durch die Beischriften *Marcus, Lucas, <Jo>annes, <Matthaeus>* kenntlich gemacht. Die Figur des Matthäus fehlt, war aber sicher vorhanden. Ob auch noch ein *proreta* auf dem Vorderteil des Schiffes war, ist ungewiß. Wir haben eine Symbolik ganz wie bei Hippolyt. Die von DE ROSSI vorgetragene und von WILPERT mit Beifall wiedergegebene Deutung, „daß an dem jetzt weggebrochenen

---

Worten geschildert wird: *Petrus per funem descendens, baptizavit Theonem in nomine patris et fili et spiritus sancti.* Actus Petri cum Simone 5 (AAA I, 50 Z. 29 — 31 LIPSIUS).

[1]) Vgl. dazu Ignatius von Antiochien, Ad Ephesios 9, 1 (PA I[2] 220 FUNK): „ἀναφερόμενοι εἰς τὰ ὕψη διὰ τῆς μηχανῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστιν σταυρός, σχοινίῳ χρώμενοι τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ." Man mag sich hier auch der Vision der Perpetua erinnern, nach der eine Leiter zum Aufstieg in das Paradies bereit steht. Passio Perpetuae 4 S. 67 GEBHARDT; S. 44 KNOPF[2]. Diese merkwürdigen, schon vor Hippolyt ausgesprochenen Gedanken legen die Vermutung nahe, daß auch die Schiffsausdeutung ältere Vorlagen hat.

[2]) G. B. DE ROSSI, Bullettino 1871, 124 und tav. VII[1]; J. WILPERT, Schiff bei KRAUS RE II, 731. — R. GARRUCCI, Storia dell' arte cristiana V (Prato 1879) Tav. 395, 6.

Steuer Petrus, der Stellvertreter Christi, sich befand, und daß der an ihn gerichtete Befehl des Herrn kein anderer war als der von Luc. 5, 4 berichtete: *„duc in altum, et laxate retia vestra in capturam“* scheitert an einer ganzen Reihe von Unmöglichkeiten. — Zunächst haben wir eine symbolische Darstellung, wie die beigeschriebenen Namen der Evangelisten erweisen; daß aber Lucas und Marcus bei jenem Fischfang (Luc. 5, 4 ff.) eine Rolle als Ruderknechte gespielt hätten, davon wissen wir nichts. Zweitens hält Jesus nicht ein beliebiges Ruder, sondern das Steuer-Ruder. Schiffsdarstellungen der Antike geben den Beleg, man vergleiche nur das Schiff an einer Grabara der Gräberstraße zu Pompeji[1]. Zudem zeigt die hinter Jesus hoch ausmündende Form des Schiffes einen Fischschwanz und deutet auch damit auf den rückwärtigen Teil des Schiffes. Wir haben hier eine gleichartige Bildung wie an der Bronzelampe im Museo archeologico zu Florenz, die in Schiffsform am Bug einen Entenkopf und am Heck den hochragenden Entenschwanz bietet[2]. Christus ist also, wie bereits R. GARRUCCI richtig erkannt hat, als Steuermann aufgefaßt[3]; der andere Teil, der Vorderteil des Schiffes, kann also kein Steuerruder gezeigt haben, und für einen Apostel Petrus als Steuermann ist kein Platz mehr. Über solch klare Dinge bedarf es keines weiteren Streites.

Der Gestus Jesu mit der ausgestreckten Hand bedarf noch einer kurzen Erklärung, nachdem die Ausdeutung durch Luc. 5, 4 gefallen ist. Das Ausstrecken der Hand ist ein Befehlsgestus. In diesem Sinne ist auch die Figur des Sonnengottes zu ver-

---

[1]) Nach einer mir vorliegenden Photographie von Sommer-Neapel: Pompei Tombe 1230. Eine gute Vorstellung eines antiken Schiffes mit Ausguck *(proreta)* und Steuermann erhält man durch die Schiffsmodelle aus den Priestergräbern im Totentempel des Ne-user-rê (um 2600 v. Chr.). Abbildungen in Wissenschaftliche Veröffentlichungen der deutschen Orientgesellschaft 8: Priestergräber und andere Grabfunde vom Ende des alten Reiches bis zur griechischen Zeit vom Totentempel des Ne-user-rê von H. SCHÄFER (Leipzig 1908) 71—77 Abb. 111—122.

[2]) Abbildung bei F. X. KRAUS, Roma sotterranea[2] (Freiburg i. B. 1879) 499 Fig. 83; auch bei KRAUS RE II, 270 Fig. 111; besser bei C. M. KAUFMANN, Handbuch der christlichen Archäologie[2] (Paderborn 1913) 295 Fig. 117 und O. MARUCCHI-SEGMÜLLER, Handbuch der christlichen Archäologie (Einsiedeln 1912) 376 Fig. 202.

[3]) R. GARRUCCI, Storia dell' arte cristiana V, 138 Nr. 6. Abb. Tav. 395, 6.

stehen, der mit ausgestreckter Rechten so außerordentlich häufig auf Kaisermünzen des dritten und vierten Jahrhunderts zur Darstellung kommt. Es ist nicht eine Segensgeste, sondern der Befehl zum Sonnenaufgang, der ja in der Symbolik vielfach als ein Start des Helioswagens für die Sonnenbahn zur Darstellung kam. Auch Christus wird nach christlicher Vorstellung als Urheber des Sonnenaufgangs mit ausgestreckter Rechten aufgefaßt. In unserem Bilde ist ebenfalls eine antike Geste nachgeahmt — und zwar ganz naturgemäß aus dem Bereiche der Ruder-Schifffahrt. Eine gute Vorstellung des Befehlsgestus mit erhobener Rechten gibt ein Relief im Provinzialmuseum zu Trier, das ein mit Weinfässern beladenes Ruderschiff der Mosel darstellt, und das sowohl den Steuermann als den Taktmeister der Ruderer zeigt[1]. Auch auf dem Sarkophag von Spoleto bezieht sich der Gestus Christi mit der ausgestreckten Rechten auf den Takt der Ruderer (Evangelisten). Der Takt wurde angegeben vom κελευστής[2], lateinisch *hortator remigum*[3], auch *pausarius*[4] der in unserem Falle mit dem Steuermann gleichgesetzt ist. Der Taktzuruf, oft unterstützt mit dem Takthammer[5], hieß κέλευσμα, ein Wort, das als *celeuma* auch in die römische Schiffersprache übernommen wurde. Dieses Celeuma war ein lauter Ruf[6], nach dessen Takt die Ruder getaucht wurden[7]. Von dem Vorgang vermag man sich ja aus dem modernen Rudersport ein Bild zu

---

[1]) Abbildung bei A. NEUBURGER, Die Technik des Altertums (Leipzig 1919) 499 Abb. 658.

[2]) Vgl. hiezu K. BÜCHER, Arbeit und Rhythmus[5] (Leipzig 1919) 243 mit weiteren Literaturangaben.

[3]) Nonius Marcellus, De conpendiosa doctrina (I 221 Z. 18 LINDSAY).

[4]) Seneca, Ep. 56, 5 (III[2] 171 Z. 21 f. HENSE): *„Sed iam me sic ad omnia ista duravi, ut audire vel pausarium possim voce acerbissima remigibus modos dantem."*

[5]) Nonius a. a. O.

[6]) Martialis, Epigrammaton IV 64, 20 ff.:

„Ne blando rota sit molesta somno,
Quem nec rumpere nauticum celeuma
Nec clamor valet helciariorum . . ."

[7]) Martialis, Epigrammaton III 67, 3 f.:

„Quorum per vada tarda navigantes
Lentos tinguitis ad celeuma remos."

machen [1]. Das Celeuma wurde von dem ton- und taktangebenden κελευστής begonnen und dann von den Ruderern mitgesungen. Daß der Text nicht immer geistreich war, läßt Rutilius vermuten, wenn er von einem *vile celeuma* spricht [2]. In christlicher Zeit wurde dieses *celeuma* mitunter ein mit Alleluja verbundenes Lied an Christus [3].

Wenn nun Christus hier als κελευστής aufgefaßt ist, so gibt er seinen Ruderknechten, d. h. den Evangelisten, sein Gesetz, und mittels Evangelium und Steuer lenkt und leitet er seine Kirche.

Besonders wertvoll ist nun eine Ausführung in dem pseudoklementinischen Brief des Klemens an Jacobus. Petrus übergibt hienach vor versammelter Gemeinde den Episkopat an Klemens und wiederholt dabei die Pflichten, die dem Bischof, den Priestern, Diakonen und Katecheten obliegen. Dann fährt er fort: „Wenn ihr eines Sinnes seid, so werdet ihr in den Hafen der (ewigen) Ruhe gelangen können, wo die Friedensstadt des großen Königs ist [4]. Die gesamte Einrichtung (πρᾶγμα) der Kirche gleicht nämlich einem Schiffe, das durch starken Sturm hindurch Männer trägt, die aus vielen Gegenden stammen,

---

[1]) Vgl. übrigens schon Aristophanes, Ranae 207, 208, S. 45 f. LEEUWEN, wo die Charonfahrt in der Unterwelt geschildert wird. Dionysos sagt: κατακέλευε δή, worauf Charon den Takt angibt mit den Worten: ὠὸπ ὄπ, ὠὸπ ὄπ.

[2]) Rutilius I 370 S. 19 VESSEREAU:

„Dum resonat variis vile celeuma modis."

Ein überliefertes Celeuma bestätigt dies; denn es lautet: *Heia naheia heleia naheia naheia heleia.* Vgl. R. PEIPER, Vermischtes zu römischen Dichtern (Rhein. Mus. NF 32 [1877] 523 Nr. 7 Z. 17).

[3]) Sidonius Apollinaris Ep. II 10, 4 (MG: Auct. antiq. VIII 34 Z. 25 ff. KRUSCH):

„Curvorum hinc chorus helciariorum
Responsantibus Alleluia ripis
Ad Christum levat amnicum celeuma."

Vgl. noch Ep. VIII, 12, 5 (MG: Auct. ant. VIII 144 Z. 7 KRUSCH): *„Hîc tuas laudes modificato celeumate simul inter transtra remiges, gubernatores inter aplustria canent."* Zu den Schifferliedern vgl. noch A. NAEGELE, Über Arbeitslieder bei Johannes Chrysostomus (Berichte über die Verh. der Kgl. sächs. Ges. d. W. Phil.-hist. Kl. 57 [1905] 113 f.).

[4]) K. 13 S. 19 Z. 27 ff. DRESSEL.

aber alle die eine Stadt, die Stadt des guten Reiches, zu bewohnen trachten. Es sei euch nun der Herr dieses (Schiffes) Gott, und verglichen sei der Steuermann mit Christus, der Proreta mit dem Bischof, die Schiffsleute mit den Priestern, die Aufseher der Seiten mit den Diakonen, die Naustologen mit den Katecheten, die Fahrgäste mit der Menge der Brüder, die Tiefe (des Meeres) mit der Welt, die widrigen Winde mit den Versuchungen[1]." Dann wird die Pflicht der einzelnen entsprechend der Symbolik zur Durchführung gebracht: „Die Fahrgäste sollen sich fest an die Ordnung halten und an ihren Plätzen sitzen, damit sie nicht durch die Unordnung eine Erschütterung oder ein Neigen des Schiffes nach der Seite hervorrufen. Die Naustologen sollen an den Lohn erinnern. Die Diakone sollen nichts von dem verabsäumen, was ihnen anvertraut ist. Die Priester sollen wie die Schiffsleute sorgsam jedem bieten, was ihm frommt. Der Bischof als wachsamer Proreta soll einzig allein die Mahnungen (τοὺς λόγους) des Steuermannes bei sich erwägen. (Unser) Christus und Heiland werde als Steuermann geachtet, und ihm allein soll man glauben, was er sagt. Alle aber sollen Gott um eine gute Überfahrt bitten[2]." Ein Teil dieses Vergleichs kehrt in den Apostolischen Konstitutionen wieder[3].

Ganz in dieser Vorstellung steht die Bronzelampe in den Uffizien zu Florenz, die am Platze des Valerierhauses in Rom gefunden wurde. Die Lampe ist als Schiff geformt. Am Vorderteil des Schiffes, kenntlich durch die in einen Entenschnabel endigende Spitze und das nach dieser Richtung geblähte Segel, steht ein bärtiger Mann im langen Gewand, die Hände betend erhoben und in der Fahrtrichtung blickend. Am Hinterteil des Schiffes ein sitzender Mann am Steuerruder; es wird Christus sein. Denn über dem Segelmast ist eine tabella ansata mit der

---

[1]) K. 14 S. 19 Z. 30 — 20 Z. 5 DRESSEL.

[2]) K. 15 S. 20 Z. 31 — 21 Z. 5 DRESSEL.

[3]) Apostolische Konstitutionen II 57, 3 (I 161 Z. 2 FUNK): Vergleich des Kirchenbaues mit dem Schiff; II 57, 4 (I 161 Z. 4. 5): Priester und Diakone: „ἐοίκασι γὰρ ναύταις καὶ τοιχάρχοις": II 57, 9 (I 163 Z. 8): Bischof = Steuermann, dies ist schon eine Weiterbildung gegenüber den Klementinen; II 57, 10 (I, 163 Z. 10): Die Diakonissen = ναυστολόγοι, d. i. Schiffsordner, denen die Unterweisung der Fahrgäste obliegt. In den Klementinen ist der Vergleich für die Katecheten genommen.

Inschrift: „*Dominus legem dat Valerio Severo Eutropi vivas*[1]“. Christus gibt das Gesetz der Lebenshaltung, leitet das Schiff des Lebens nach dem Paradiese. Der Mann am Vorderteil betet nach Osten gekehrt. Die Sitte war ja auch noch im Abendland um die Wende des vierten zum fünften Jahrhundert geläufig, wie uns die bereits angeführten Texte gezeigt haben.

Ein für die Deutung des Schiffes wertvolles Denkmal kam Mitte November 1907 bei Grabungen in der Praetextatkatakombe zutage. Die Grabverschlußplatte zeigt ein Schiff nach rechts fahrend[2]. Die Richtung ist kenntlich durch das Doppelsteuer[3] am Schiffshinterteil (links), durch das nach rechts geblähte Segel. Auf dem Vorderteile steht eine Person nach rechts, also vorwärts schauend. Vor dem Schiff, auf dieses zuschwimmend (die Abbildung läßt eine Schnur vom Maule des Fisches an das Schiff gehen), ein Delphin. Über der Mastspitze ist, größer als das ganze Schiff, eine Tabella ansata eingeritzt mit den Worten: *Aelia Eusebia in pace.* Daraus darf man schließen, daß die Figur auf dem Vorderteile des Schiffes die verstorbene Aelia Eusebia darstellt, die mit dem Schiff in den Hafen „der Friedensstadt des höchsten Königs eingefahren ist“. Besser konnte sich die Grabschrift der „Aelia Eusebia im Frieden“ nicht erklären als durch das Sinnbild des Schiffes und den Text der Klementinen. Ob die Aelia Eusebia mit erhobenen Händen, also betend dargestellt ist, ist auf der Wiedergabe des Bildes nicht genau erkenntlich, aber durch die Parallelbilder auf der Bronzelampe von Florenz und in einer der sog. Sakramentskapellen der Katakombe von S. Callisto nahegelegt. Dann

---

[1]) Abbildungen vgl. oben S. 279 A. 2. Eine verwandte Darstellung begegnet auf einer Grabplatte aus dem Coemeterium S. Hermetis. Ein durch das links angebrachte Steuerruder als nach rechts hin fahrend gekennzeichnetes Schiff hat über der Mastspitze eine Tabella mit eingezeichnetem Christusmonogramm, so daß hier Christus als Schiffsgeleiter aufgefaßt ist. Abb. in Cod. Vat. 9078 (G. MARINI) 371 und 881 ed. ODERICI p. 254.

[2]) Abbildung von R. KANZLER, Relazione ufficiale degli scavi (Nuovo Bullettino di archeologia cristiana Anno 15 [1909] 124 Nr. 8).

[3]) Zum Doppelsteuer vgl. Aelian, Varia historia IX 40: „Ὅτι Καρχηδόνιοι δύο κυβερνήτας ἐσῆγον ἐς τὴν ναῦν, ἄτοπον λέγοντες εἶναι δύο μὲν πηδάλια ἔχειν, τὸν δὲ λυσιτελέστατον τοῖς ἐμπλέουσι καὶ τὴν ἀρχὴν ἔχοντα τῆς νεὼς ἔρημον εἶναι καὶ μόνον διαδόχου καὶ κοινωνοῦ.“ Zum Gebrauch vgl. A. NEUBURGER a. a. O. 498.

sind Schiff und Betende nach Osten gerichtet. Die Grabverschlußplatte der Aelia mit dem Schiff als Sinnbild der Fahrt nach dem Friedenslande des Paradieses ist nun von großer Wichtigkeit, um ähnliche Schiffsbilder auf Grabverschlußplatten richtig zu deuten.

Ganz im Geiste der Aelia-Grabschrift ist ein römisches Grabplattenfragment aus der Kallistkatakombe zu verstehen, das von DE ROSSI veröffentlicht wurde[1]. Vom Namen des Toten sind nur noch die drei ersten griechischen Buchstaben EPM ... erhalten. Links vom Namen ist ein Schiff eingeritzt, mit einem Dreizackmast, von dem nach den beiden Schiffsenden je vier Taue gespannt sind. Das Schiff fährt von links nach rechts, wie die zur Linken angebrachten beiden Steuerruder bekunden. Im Schiffsbauch stehen zwei große Behälter (Krüge?). Auf dem Schiffshinterteil sitzt in der Fahrtrichtung eine Taube mit (Palm-) Zweig im Schnabel[2]. Das Schiff ist nach rechts hin mit einem langen Tau an einem Pflocke befestigt. Die Symbolik zeigt das Schiff also bereits in den Hafen eingelaufen. Bildlich ist also hier veranschaulicht, was die Inschrift des Aelia-Denkmals mit dem Worte *in pace* zur Darstellung bringt. Der Friede der Seligkeit tritt hier durch die Taube mit dem Friedenszweig nicht minder klar in die Erscheinung wie dort durch das Wort. Doch mag das verlorengegangene Bruchstück auch dieses noch enthalten haben, so daß wir ergänzen dürfen Ἑρμ<ῆς ἐν εἰρήνῃ>. Daß wir das Recht dazu haben, beweist ein anderer Grabstein aus den römischen Katakomben mit einem Schiff, auf dessen einem Ende eine Taube mit Zweig sitzt,

---

[1]) G. B. DE ROSSI, Roma sotterranea II (Roma 1867) Tafel XLIX n. 26. Danach auch R. GARRUCCI, Storia dell' arte cristiana VI (Prato 1880) Tafel 486, 18.

[2]) Zum kunstgeschichtlichen Typus des Schiffes mit der Taube mag man sich auch der ägyptischen Hieroglyphe erinnern, die den Gott Sokaris (Ptah-Sokaris-Osiris) darstellt, wie er als Sperber (die Sonnenscheibe auf dem Kopfe) auf der Kajüte eines Schiffes sitzt. Zu dieser Göttergestalt vgl. A. WIEDEMANN, Die Religion der alten Ägypter (Münster i. W. 1890) 75; ferner G. ROEDER, Re bei PAULY-WISSOWA RE II. Reihe I 1, 318. Diese Darstellung des alten Totengottes von Memphis wird für die Symbolik des Lebens- und Todes-Schiffes ins Auge zu fassen sein.

während über dem Schiff die Worte stehen: *Genialis in pace*[1]. Wenn wir die Taube als Sinnbild der Seele nehmen dürfen, dann hätten wir hier die bildliche Darstellung eines Gedankens, den Augustinus im Anschluß an Matth. 8, 23—27 in die Worte faßt: *„Navigantes sunt animae in ligno saeculum transeuntes. Etiam navis illa ecclesiam figurabat*[2]*."* Die Symbolik des Lebensschiffes ist bis in die Gegenwart geläufig geblieben; man vergleiche nur das Lied:

„Wenn mein Schifflein sich will wenden
In den Port der Ewigkeit,
Wann sich wird mein Leben enden
In dem letzten Seelenstreit . . ."

Im Coemeterium der Cyriaca wurde ein Inschrift-Fragment gefunden mit dem unvollständig erhaltenen Namen *Dior* . . . In der Mitte der Platte steht ein viergeschossiger Leuchtturm, auf den von links her ein Schiff zufährt. Die Fahrtrichtung des Schiffes nach rechts ist kenntlich durch die beiden Steuerruder[3]. Die Fahrt geht auf den Leuchtturm zu. Dieser ist hier das Sinnbild des Zieles, des himmlischen Lichtes der Glorie, der *lux perpetua*. Genau so ist das allerdings viel besser gezeichnete Sinnbild auf einem Grabstein des Coemeterium Gordiani[4]. Die Inschrift sagt: *Firmia Victora que vixit annis LXV*. Darunter ist ein mit geschwelltem Segel nach rechts fahrendes Schiff. Das Ziel ist wiederum ein viergeschossiger Leuchtturm mit flammendem Feuer. Der Gedanke ist ausgeprägt, daß die Fahrt am glücklichen Gestade des Jenseits angelangt ist, wir haben die bildliche Darstellung der schönen alten Formel *migravit ad Dominum*. Eigenartig genug zeigt eine andere

---

[1]) R. GARRUCCI a. a. O. VI Tafel 486, 21.

[2]) Augustinus, Sermo LXIII, 1 (Migne PL 38, 424).

[3]) O. MARUCCHI, I Monumenti del Museo cristiano Pio-Lateranense (Milano 1910) Tav. LVIII = Parete XV Nr. 62.

[4]) O. MARUCCHI a. a. O. Tav. LVIII = Parete XV Nr. 63, auch bei O. MARUCCHI-F. SEGMÜLLER, Handbuch der christlichen Archäologie (Einsiedeln 1912) 218 Fig. 65. — R. GARRUCCI a. a. O. VI Tafel 486, 20. — V. SCHULTZE, Archäologie der altchristlichen Kunst (München 1895) Fig. 80.

Grabplatte mit der Inschrift *Severae virginio vixit anni* ... ein nach rechts fahrendes Schiff und rechts vom Maste das aus X und P geformte Monogramm (☧)[1]: also bildlich die Fahrt zu Christus. Die Gleichung: „Rechts = ewiges Leben" war dem christlichen Altertum geläufig[2]. Die Fahrt geht also nach Osten zum Paradies. Nicht nur die Begründung der Gebets-Ostung macht dies klar; wir können es auch entnehmen aus der Fahrtrichtung nach rechts, denn Osten und rechts waren damals einander gleichgesetzte Begriffe[3].

§ 17.

Praefatio und *Actio.*

Die Gebetsrichtung bei der Liturgiefeier in der Kirche und bei der privaten Hausandacht der Gläubigen ist heute eine verschiedene. Bei der öffentlichen Liturgiefeier in der Kirche gibt es nur eine Gebetsrichtung, die zum Altare; da der Altar im allgemeinen bei der Ost-Westrichtung der Kirchen im Osten steht, so ist die liturgische Gebetsrichtung zugleich eine Richtung nach Osten. Zu Hause kann sich die private Andacht nach einem Kreuz richten (Herrgottswinkel) oder nach der

---

[1]) O. MARUCCHI-F. SEGMÜLLER a. a. O. 218 Fig. 64. — R. GARRUCCI a. a. O. VI 486, 19 = Lateranmuseum. Parete XIV 49. Auch DACL III, 2, 3242 Nr. 3493 aus Cyriaca.

[2]) [Augustin], Sermo 64, 1 (Migne PL 39, 1867): „... *vitae aeternae, quae per dexteram significatur* ..." — Gregor d. Gr., Homiliarum in evangelia lib. II, homilia 21, 2 (Migne PL 76, 1170): „*Quid namque per sinistram, nisi vita praesens, quid vero per dextram, nisi perpetua vita designatur?*"

[3]) DÖLGER, Die Sonne der Gerechtigkeit: LF 2 (Münster 1918) 37ff. Die Symbolik des Schiffes in der Antike und im Christentum wäre noch zu schreiben. Anfänge dazu siehe bei C. M. KAUFMANN, Die sepulcralen Jenseitsdenkmäler der Antike und des Urchristentums (Mainz 1900) 178—186. Vgl. dazu das ägyptische Totenschiff in der ägyptischen Abteilung des Berliner Museums, abgebildet bei A. NEUBURGER, Die Technik des Altertums (Leipzig 1919) 487 Abb. 648.

Kirche zu (beim Wandlungsläuten) oder sie kann von jeglicher bestimmter Richtung absehen. Im christlichen Altertum fielen wenigstens für die ersten Jahrhunderte liturgische und private Gebetsrichtung zusammen. Die von uns aufgeführten Zeugnisse haben für beide Fälle die gleiche Richtung ergeben.

Für die Liturgie hat sich dabei ein klares Zeugnis herausgehoben, das uns die Ostrichtung im Gottesdienst bekundet, die syrische Didaskalie. Sie spricht von der Plätzeverteilung im Versammlungsraum und fährt dann fort: „So nämlich ziemt es sich, daß in dem nach Osten gerichteten Teile (zuerst) die Priester sitzen mit dem Bischof und nach diesen die Laien, dann die Frauen, so daß, wenn ihr aufsteht zum Gebete, zuerst die Vorgesetzten aufstehen, dann die Männer aus dem Laienstande und dann die Frauen. Denn nach Osten müßt ihr beten, wie geschrieben steht: Lobet Gott, der aufstieg in den Himmel des Himmels nach Osten zu[1]." Die Anweisung ist allgemein gegeben für das gesamte liturgische Gebet im Versammlungsraum. Im besonderen aber blieb die Vorschrift haften an der sogenannten Präfation. Dies hat seinen besonderen Grund, der aber nur aufgezeigt werden kann durch Aufrollung einer Reihe von Fragen, die sich um die Präfation gruppieren.

Was wir heute Präfation nennen, war ehedem schon ein Teil des eucharistischen Lobpreis-Gebetes oder der Eucharistia. Eingeleitet wurde sie mit dem εὐχαριστῶμεν τῷ κυρίῳ oder dem *Gratias agamus Domino Deo nostro*. Die alte Präfation im eigentlichen Sinne ging diesem Lobpreis voraus. Das *Sursum corda* war der Übergang. Der Mahnruf gehörte aber noch zur alten Präfation, wie dies bei Cyprian von Karthago noch klar erkenntlich ist. In seiner Abhandlung über das Gebet des Herrn macht Cyprian die Bemerkung: „Wenn wir aber stehen zum Gebet, geliebteste Brüder, so müssen wir wach sein und mit ganzem Herzen unsere Aufmerksamkeit auf unser Gebet hinlenken. Jeder fleischliche und weltliche Gedanke trete zurück und der Geist denke an nichts anderes als an den Inhalt des Gebetes. Deshalb schickt auch der Priester vor dem (eucharistischen) Gebet eine Präfation voraus und bereitet die Herzen

---

[1]) Didascalia II 57, 5 (I 160 Z. 3ff. FUNK). Vgl. noch oben S. 170 f.

der Brüder vor mit den Worten: »Empor die Herzen.« Das Volk antwortet: »Wir haben sie zum Herrn (erhoben).« Damit soll es gemahnt werden, daß es an nichts anderes als an den Herrn denken dürfe[1]." Das *Sursum corda* gehört zur Präfation, daß es aber der einzige Ruf der Präfation sei, sagt Cyprian nicht. *Praefatio* ist als lateinisches Wort anscheinend auch aus der lateinischen profanen oder religiösen Kultur zu erklären. Bei Apuleius von Madaura, einem heidnischen Schriftsteller des zweiten christlichen Jahrhunderts, steht *praefatio* im Sinne eines eindringlichen Befehls[2]. Man wird sich dabei unwillkürlich erinnern, daß in gallikanischen Büchern die Präfation *contestatio* heißt, also feierliche Anrufung, Forderung usw.

Deutlicher ersehen wir die Herkunft und den Sinn von *praefatio* aus den griechischen Worten προαγόρευσις und πρόρρησις, die ja dem lateinischen *praefatio* völlig entsprechen. Unter Kaiser Kommodus (180—192) sagt Pollux: „Denen, die wegen Mord angeklagt waren, wurde der Zutritt zu den Heiligtümern und zum Markte verwehrt bis zum Gerichtsurteil, und dies nannte man προαγόρευσις *(praefatio)*[3]." Der Text ist aus älteren Schriftstellern entnommen, gibt aber den wirklichen Sachverhalt nicht in seiner Farbenfrische wieder. Das Beste liest man bei dem griechischen Redner Antiphon, um 412 v. Chr. Danach schloß das Gesetz einen des Mordes Angeklagten von den gesetzlichen Bürgerrechten aus[4]. Vor allem durfte der Angeklagte kein Heiligtum betreten, durfte dort nicht beten und opfern[5]. Dies wurde nun alsbald nach der Anklage durch

---

[1]) Cyprian, De dominica oratione 31 (CSEL III 1, 289 Z. 14ff. HARTEL): *„Ideo et sacerdos ante orationem praefatione praemissa parat fratrum mentes dicendo: Susum corda, ut dum respondet plebs: habemus ad Dominum, admoneatur nihil aliud se quam Dominum cogitare debere."*

[2]) Apuleius, Metamorphoseon VII 15 S. 165 Z. 8 HELM: *„Ergo igitur evocato statim armentario equisone magna cum praefatione deducendus adsignor."*

[3]) Pollux 8, 66 S. 337 BEKKER: „εἴργοντο δὲ ἱερῶν καὶ ἀγορᾶς οἱ ἐν κατηγορίᾳ φόνου ἄχρι κρίσεως καὶ τοῦτο προαγόρευσις ἐκαλεῖτο."

[4]) Antiphon, Oratio VI 36 S. 83 Z. 6—8 JERNSTEDT: „ὁ γὰρ νόμος οὕτως ἔχει, ἐπειδάν τις ἀπογραφῇ φόνου δίκην, εἴργεσθαι τῶν νομίμων.',

[5]) Antiphon, Oratio VI 45 S. 85 Z. 19 — 86 Z. 3 JERNSTEDT.

öffentlichen Heroldruf bekanntgegeben, damit die Bürger sich von ihm ferne hielten. Der Ausdruck dafür war προαγορεύειν[1], das entsprechende Hauptwort hieß πρόρρησις[2] *(praefatio)*.

In besonderer Weise war neben προαγορεύειν[3] und προκηρύττειν[4] das Wort πρόρρησις ein liturgischer Ausdruck geworden, der in der Antike einen warnenden Zuruf an die Menge bedeutete. Dieser Ruf an das Volk nannte nicht nur die Mörder, sondern zählte eine ganze Liste von Freveln auf, die zur Weihe nicht stimmen konnten[5]. Die Nachbildung einer solchen πρόρρησις bei Aristophanes[6] läßt dies klar erkennen.

---

[1]) Antiphon, Oratio VI 34 S. 82 Z. 18—24 JERNSTEDT: „οὗτοι γὰρ τῇ μὲν πρώτῃ ἡμέρᾳ ἦ ἀπέθανεν ὁ παῖς, καὶ τῇ ὑστεραίᾳ ἦ προέκειτο, οὐδ' αὐτοὶ ἠξίουν αἰτιᾶσθαι ἐμὲ οὐδ' ἀδικεῖν ἐν τῷ πράγματι τούτῳ οὐδέν, ἀλλὰ συνῆσαν ἐμοὶ καὶ διελέγοντο· τῇ δὲ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἦ ἐξεφέρετο ὁ παῖς, ταύτῃ δὴ πεπεισμένοι ἦσάν [τινες] ὑπὸ τῶν ἐχθρῶν τῶν ἐμῶν, καὶ παρεσκευάζοντο αἰτιᾶσθαι καὶ προαγορεύειν εἴργεσθαι τῶν νομίμων." Vgl. VI 35 S. 83 Z. 4f. JERNSTEDT: „. . . πείσαντες δὲ τούτους ἀπογράφεσθαι καὶ προαγορεύειν ἐμοὶ εἴργεσθαι τῶν νομίμων . . ." — VI 48 S. 86 Z. 19f. JERNSTEDT: „. . . αἰτιωμένους καὶ προαγορεύοντας . . ." — VI 40 S. 84 Z. 10: „. . . ἐπύθετο προειρημένον μοι εἴργεσθαι τῶν νομίμων . . ."

[2]) Antiphon, Oratio VI 6 S. 74 Z. 13—15 JERNSTEDT: „αὐτῶν δὲ τούτων ἕνεκα οἵ τε νόμοι καὶ αἱ διωμοσίαι καὶ τὰ τόμια καὶ αἱ προρρήσεις, καὶ τἆλλα ὅσα γίγνεται τῶν δικῶν τοῦ φόνου ἕνεκα . . . Ebenso Oratio V 88 S. 69 Z. 20ff. JERNSTEDT.

[3]) A. DIETERICH, Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse[2] (1913) 66 verweist auf Pollux VIII, 90: (vom βασιλεύς) . . . προαγορεύει τοῖς ἐν αἰτίᾳ ἀπέχεσθαι μυστηρίων. — Vgl. Liban. Kor. λογ. (IV 356 Z. 9ff. REISKE): Οὗτοι γὰρ τά τ' ἄλλα καθαροῖς εἶναι τοῖς μύσταις ἐν κοινῷ προαγορεύουσιν, οἷον τὰς χεῖρας, τὴν ψυχήν, τὴν φωνὴν Ἕλληνας εἶναι.

[4]) Origenes, Κατὰ Κέλσου III 59 (GCS: Orig. I 253 Z. 24—29 KOETSCHAU): οἱ μὲν γὰρ εἰς τὰς ἄλλας τελετὰς καλοῦντες προκηρύττουσι τάδε· ὅστις χεῖρας καθαρὸς καὶ φωνὴν συνετὸς, καὶ αὖθις ἕτεροι· ὅστις ἁγνὸς ἀπὸ παντὸς μύσους, καὶ ὅτῳ ἡ ψυχὴ οὐδὲν σύνοιδε κακόν, καὶ ὅτῳ εὖ καὶ δικαίως βεβίωται. Καὶ ταῦτα προκηρύττουσιν οἱ καθάρσια ἁμαρτημάτων ὑπισχνούμενοι. Der Text ist aus dem Λόγος ἀληθής des Heiden Kelsos.

[5]) Vgl. A. DIETERICH, Nekyia[2] (Leipzig 1913) 66.

[6]) Aristophanes, Ranae 354 — 371 S. 64—68 J. VAN LEEUWEN. Die Nachbildung ist deutlich vom εὐφημεῖν des Verses 354 bis zur eindringlichen Mahnung, daß all die genannten Sünder sich entfernen möchten. Dabei ist die dreimalige Wiederholung der Aufforderung in die Worte gekleidet Vv. 369 f.:

369 τούτοις πρωυδῶ καὖθις πρωυδῶ καὖθις τὸ τρίτον μάλα πρωυδῶ.

370 ἐξίστασθαι μύσταισι χοροῖς.

Die πρόρρησις ging der Mysterienfeier oder dem Opfer voraus und sollte jeden Frevler und liturgisch Unreinen von der heiligen Handlung fernhalten. Zur vollen Sicherheit wurde dieser Mahnruf zuweilen auch auf Tafeln vor der Kultstätte aufgestellt. Im zweiten christlichen Jahrhundert gibt uns Lukian von Samosata einen Beleg für diesen Vorgang[1], der natürlich beträchtlich über diese Zeit zurückreicht[2].

Diese πρόρρησις nannten die heidnischen Römer mit wörtlicher Übersetzung die *praefatio* der Mysterien- oder Opferfeier. Der Kronzeuge ist Livius. Beim Berichte über die Gefangennahme des Königs Perseus läßt der Schriftsteller einen Lucius Atilius zu einer Volksversammlung auf Samothrake also sprechen: „Sind wir richtig oder falsch berichtet, ihr lieben Samothraker, daß diese Insel heilig und ihr gesamter Boden ehrwürdig und unverletzlich ist?“ Da alle die angenommene Heiligkeit bestätigten, fuhr er fort: „Warum also durfte sie ein Mörder mit dem Blute des Königs Eumenes besudeln und beflecken? Da jede Präfation der heiligen (Mysterien oder Opfer) diejenigen, die keine reinen Hände haben, von den heiligen (Zeremonien) fernehält, könnt ihr da zulassen, daß euer Heiligtum durch den blutbefleckten Körper eines Räubers entweiht wird?[3]“ Hier haben wir als Inhalt der *praefatio* eine Formel, durch

---

[1]) Lukian, Περὶ θυσιῶν 12: „θέμενοι δὲ βωμοὺς καὶ προρρήσεις καὶ περιρραντήρια προσάγουσι τὰς θυσίας . . .“ 13. „καὶ τὸ μὲν πρόγραμμά φησι μὴ παριέναι ἐς τὸ εἴσω τῶν περιρραντηρίων, ὅστις μὴ καθαρός ἐστι τὰς χεῖρας . . .“

[2]) Hierher gehört auch die besonders für die Geschichte der Ethik bedeutsame Stiftungsurkunde eines an die Mysterien erinnernden Kultvereins aus Alaschehir, dem alten Philadelphia an der lydisch-phrygischen Grenze, der Zeit um 100 v. Chr. zugehörig. Eingehend handelte darüber O. WEINREICH, Stiftung und Kultsatzungen eines Privatheiligtums in Philadelphia in Lydien [Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Kl. Jahrgg. 1919. 16. Abhandlung (Heidelberg 1919)]. Die Inschrift nennt die Sünden, die den Eintritt in das „Haus“ des Kultvereins verwehren. Vgl. S. 5 Zeile 14 ff. Zu οἶκος „Haus“ als Kultraum vgl. noch Pausanias I, 2, 5 (I, 6 Z. 1 SPIRO), wo οἴκημα im Sinne von Kapelle gebraucht ist. Auch mag erinnert sein an den Babylonischen Talmud, *Aboda zara* I, 3 fol. 11, 2 (VII 834 GOLDSCHMIDT), der von den fünf permanenten Götzentempeln als „Häusern“ (hebr. בית) spricht.

[3]) Livius 45, 5: „. . . *cum omnis praefatio sacrorum eos, quibus non sint purae manus, sacris arceat, vos penetralia vestra contaminari cruento latronis corpore sinetis?*“

die kultisch Unreine und Unwürdige von der heiligen Handlung zurückgewiesen werden. Damit ist aber der Inhalt des liturgischen Begriffs *praefatio* in der Antike nicht erschöpft. Das Wort ist z. B. auch gebraucht für das feierliche Gebet vor der Ansprache an das Volk[1]; es bedeutet höchstwahrscheinlich auch den Glückwunsch, den der Magister der Arvalbrüder vor der Ankündigung der Opfertage sprach[2]. Das scheint sich zu ergeben aus der Art, wie Apuleius eine Partie aus dem Isiskult in der ihm gewohnten Liturgiesprache der Römer wiedergibt. Danach stand der Grammateus mit den Pastophoren vor dem Tempeleingang (der Menge zugekehrt) und sprach eine Glückwunschformel für den Kaiser, den Senat, die Ritterschaft und das römische Volk, für Seefahrer und Schiffe, um dann in griechischer Sprache und nach griechischem Ritus die πλοιαφέσια vorzutragen. Die den πλοιαφέσια vorausgehende Glückwunschformel, die wir uns ähnlich wie in der Liturgie der Arvalbrüder vorzustellen haben, wird von Apuleius berichtet mit den Worten *fausta vota praefatus*[3]. Apuleius gebraucht das *praefari* auch sonst vom Aussprechen einer Gebetsformel vor dem Vollzug einer liturgischen Handlung[4].

Die Inhaltsfülle des antiken Liturgieausdrucks *praefatio* macht es verständlich, daß das Wort in christlicher Zeit nicht nur den Aufmerksamkeitsruf und den Warnungsruf umfaßte,

---

[1]) Vgl. Vergil, Aeneis XI, 301: Der König spricht einleitend vor seiner Rede ein Gebet an die Götter. Dies kleidet der Dichter in die Worte: *praefatus divos solio rex infit ab alto.* — Ferner Livius 39, 15: *. . . contione advocata cum sollemne carmen precationis, quod praefari, priusquam populum adloquantur, magistratus solent, peregisset consul, ita coepit.* Hier kann das vor der Rede gesprochene *sollemne carmen precationis* glatt mit dem Hauptwort *praefatio* wiedergegeben werden. Die beiden Stellen wurden von G. FRIEDRICH, Catulli Veronensis liber (Leipzig 1908) 392 angemerkt und von O. CASEL, Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie = Ecclesia orans 2 (Freiburg 1918) 12 A. 2 (4./5. Aufl. 1920 S. 14) in den richtigen Zusammenhang gestellt. Die von Fr. angezogene Stelle Catull 64, 382 bietet das *praefari* jedoch nicht klar im liturgisch-sakralen Sinne; *praefari* bedeutet hier das Vorhersagen, d. i. das Voraussagen eines Schicksalsspruches im Sinne einer Prophetie.

[2]) Vgl. oben S. 51.

[3]) Apuleius, Metamorphoseon XI, 7 S. 279 HELM. Hinweis von P. SIMON.

[4]) Apuleius, Metamorphoseon XI, 16 S. 278 Z. 19 ff. HELM: (von der Schiffsweihe) *summus sacerdos taeda lucida et ovo et sulphure, sollemnissimas preces de casto praefatus ore, quam purissime purificatam deae*

sondern auch den gesamten Lobpreis, der im Missale Romanum vor der heiligen Handlung des Canon als Präfation seine Stelle hat.

Livius bietet, soweit ich sehe, die einzige antike Erklärung von *praefatio* im Gebiete der lateinischen Literatur — und gerade diese einzige Stelle spricht von dem Kultausdruck im Zusammenhang mit einem griechischen Mysterienkult. Dies weist doch deutlich darauf hin, daß hier wie auch sonst oft östliches Mysterienwesen mit seiner Liturgiesprache die römische antike und damit die christliche Kultsprache beeinflußt hat[1]. Zur Überraschung kann ich den Einfluß der Antike auf christlichen Brauch auch hinsichtlich der auf einer Tafel aufgeschriebenen *praefatio* nachweisen. In den ersten Tagen des Dezember 1910 erwarb ich bei einem römischen Antiquar für das Museum des deutschen Campo santo in Rom zwei Bruchstücke, die aus der Gegend von S. Sebastiano stammen sollten. Darauf stand der Text:

HYPOCRITÆ · TRISTES	Traurige Heuchler
ABITE	Gehet von dannen!
VERITATIS · FILII	Söhne der Wahrheit
ADSVNT	sind hier.
IVDICIVM	Ein furchtbar Gericht
DVRISSIMVM	komm' über die,
<ii>S · QVI · PRAESVNT[2]	die da sind[3].

nuncupavit dedicavitque. — Metamorphoseon XI, 23 S. 284 Z. 25 ff. HELM: *. . . deducit ad proximas balneas et prius sueto lavacro traditum, praefatus deum veniam, purissime circumrorans abluit . . .*

[1]) Durch TH. SCHERMANN, Die allgemeine Kirchenordnung, frühchristliche Liturgien, II. Teil (Paderborn 1915) 429 werde ich nachträglich aufmerksam, daß schon P. DREWS (Göttingische gelehrte Anzeigen 168 [1906] 775) die These aufgestellt hat, der Ausdruck *praefatio* sei der altrömisch-heidnischen Kultsprache entlehnt. Wenn jedoch Drews mit Hinweis auf WISSOWA, Religion und Kultus der Römer (1902) 147 meint: „*Praefatio sacrorum* bedeutet hier die Einleitung des eigentlichen Opfers durch ein Voropfer, bzw. die solenne Einleitungsformel der Opferhandlung (Liv. 45, 5)", so muß ich die erste Hälfte des Satzes als einen Irrtum bezeichnen. Die innere Verwandtschaft der antiken und der christlichen Präfation sowie die πρόρρησις der griechischen Mysterien als Grundlage hat DREWS nicht erkannt.

[2]) Durch ein Druckversehen stand hier in der ersten Auflage PRAESTANT. Man vergleiche jetzt das Original auf Tafel I.

[3]) Wenn man das vorausgehende *abite* ins Auge faßt, so läßt sich auch sinngemäß übersetzen „die trotzdem bleiben", d. h. trotz der vorausgehenden Aufforderung, wegzugehen.

Die Beschaffenheit des zweiten Bruchstückes legt uns die Vermutung nahe, daß nach dem Worte *praesunt* kein weiterer Text mehr folgte. Der Sinn der Inschrift ist ja völlig klar und bietet einen abgeschlossenen Gedanken. An dem *praesunt* am Schlusse und seiner wörtlichen Übersetzung „die da sind" wird hoffentlich kein Philologe mehr Anstoß nehmen, nachdem das *praeesse* von H. HOPPE[1] zweimal aus dem Wortschatz Tertullians[2] im Sinne von *praesto esse* belegt ist.

Der Inschriftcharakter, der auf die Zeit von 300 bis 340 weist, und die Art, wie ich die völlig zusammenhanglos in einem Haufen von Steinen und Platten liegenden Bruchstücke erwarb, lassen keinen Grund übrig, die Echtheit der Inschrift zu bezweifeln. Es ist auch kein Grund vorhanden, den Charakter der Inschrift als einer christlichen πρόρρησις zu bestreiten[3]. Es gab häufig genug Anschläge gegen die christlichen Mysterien und Auseinandersprengungen der Kirchenbesucher[4]. Häufig genug kamen Heuchler und Lauscher, um die Geheimnisse der Christen auszuspionieren. Die gesamte Warnung, die hier in der Inschrift ausgesprochen wird, liegt z. B. vor, wenn Cyrill von Jerusalem in seinem Katechumenenunterricht also ausführt: „Aber vielleicht ist unter euch ein Heuchler, einer, der den Menschen zu gefallen sucht, der Frömmigkeit heuchelt, aber nicht im Herzen glaubt, der die Heuchelei Simons des Magiers hegt, der nicht hergekommen ist, um der Gnade teilhaftig zu werden, sondern um auszukundschaften, was hier gespendet wird. Auch dieser höre von Johannes: Schon ist die Axt an die Wurzel der Bäume gelegt. Jeder Baum, der keine

---

[1]) H. HOPPE, Syntax und Stil des Tertullian (Leipzig 1903) 136.

[2]) Tertullian, De carnis resurrectione 14 (CSEL 47, 42 Z. 26—27 KROYMANN): *etsi caro capax restitui, etsi divinitas idonea restituendi, et sic causa restitutionis praeesse debebit.* De carne Christi 17 (II, 453 OEHLER): *Ante omnia autem commendanda erit ratio quae praefuit ut dei filius de virgine nasceretur.*

[3]) O. CASEL in Theol. Revue 20 (1921) 185: „In der mir verdächtig vorkommenden Inschrift kann ich keine Mysterien — πρόρρησις, auch keine christliche erkennen, zumal der Schluß nicht von einem ‚trotzdem bleiben' spricht."

[4]) Vgl. Tertullian, Apologeticum 7, 4 S. 30 RAUSCHEN: *Cottidie obsidemur, cottidie prodimur, in ipsis etiam plurimum coetibus et congregationibus nostris obprimimur.* Dazu Confessio Cypriani II, 14 S. 49 ZAHN.

gute Frucht bringt, wird ausgehauen und ins Feuer geworfen. Unerbittlich ist der Richter, schafft hinweg die Heuchelei[1]."

Ganz ähnlich spricht Johannes Chrysostomos von denen, die die Mysterien der Christen ausspionieren, die so lange guten Willen heucheln, bis sie die Geheimnisse erfahren haben, um dann die Christen zu verhöhnen und zu verspotten[2].

Die Christen mußten sich gegen solche Vorkommnisse schützen. Sie hatten dafür das antike Vorbild. Man vergleiche nur die Schilderung Lukians von dem Schwindelpropheten Alexander von Abonoteichos. Danach versucht Alexander ein dreitägiges Mysterienfest seines neuen Gottes einzuführen. „Am ersten Tage erscholl, wie zu Athen, der öffentliche Ausruf: »Wenn ein Gottesleugner, ein Christ oder Epikureer gekommen ist, die Orgien auszukundschaften, der mache sich fort, die aber den Glauben an den Gott angenommen haben, sollen mit dem guten Glück vollendet werden.« Darauf erfolgte sofort die Austreibung. Alexander begann zu rufen: »Hinaus mit den Christen!« und die Menge insgesamt fuhr fort: »Hinaus mit den Epikureern![3]«" Die Nachahmung der Mysterien ist genau[4]. Aber auch in der römischen Religion mag man sich einer ähnlichen *praefatio* erinnern, wenn nämlich der Liktor bei gewissen Weihehandlungen sein *Exesto!* rief[5]. Genau aus diesem Geiste ist die christliche Formel unserer Inschrift entstanden. Sie ist so gut eine πρόρρησις wie das Wort der Priesterin bei Vergil: „Hebe dich fort, unheiliges Volk, räume den Hain![6]" Daß die Inschrift aber eine christliche πρόρρησις ist, beweist das Wort von den „Söhnen der Wahrheit".

In den bisherigen Ausführungen wurde das Wort *praefatio*

---

[1]) Cyrill von Jerusalem, Cat. 3, 7 (I, 74 REISCHL). Vgl. Procat. 2. 4 (I, 4. 8) und Cat. 1, 3 (I, 30).

[2]) Joh. Chrysostomos, Matthäuskommentar Homilie XXIII, 3. Über solche Heuchler klagt schon Klemens von Alexandrien, Stromateis I, 1 § 6, 3 (II, 6 Z. 8 STÄHLIN) und Stromateis IV, 7 § 42, 4 (II, 267).

[3]) Lukian, Alexander 38 (I, 2, 41 FRITZSCHE).

[4]) Vgl. auch O. WEINREICH, Alexandros der Lügenprophet und seine Stellung in der Religiosität des 2. Jahrhunderts n. Chr. in Neue Jahrbücher 1921, 141.

[5]) Festus, De significatione verborum (= Pauli exc.) S. 72 Z. 10 LINDSAY).

[6]) Vergil, Aeneis VI, 259 f. nach NORDEN.

zunächst im Sinne einer vorhergehenden Aufmerksamkeits- oder Warnungsformel gefaßt, wie sie etwas verkümmert im Missale Romanum als Einleitung der heute so genannten Präfation steht. Der heutige Ausdruck Präfation umfaßt auch den der Aufmerksamkeitsformel folgenden Hymnus. Das Wort hat also eine Erweiterung erfahren, indem es von der Einleitungsformel auf die ganze auch den Hymnus umfassende Partie überging. Ob der Übergang etwa erleichtert wurde durch einen griechischen Sprachgebrauch, nach dem das Wort προοίμιον einen kleinen Vorgesang von einem größeren Hymnus bezeichnete? Plato spricht schon von einem τὸ εἰς τὸν Ἀπόλλω προοίμιον[1]. So gebraucht das Wort auch Thukydides. Er zitiert nämlich 15 Verse aus dem Homerischen Hymnus auf Apollo mit der Formel ἐκ προοιμίου Ἀπόλλωνος[2]. Nach dem Scholiasten zu dieser Stelle wurde das Wort gleichbedeutend mit Hymnus gebraucht[3]. Jedenfalls wird man dies für eine weitere Untersuchung über *praefatio* im Auge behalten müssen.

Im engsten Zusammenhang mit dem Worte *praefatio* steht das Wort *actio*, das hier ebenfalls zum Verständnis der Präfation und der in ihr stehenden Aufforderung zur Gebetsrichtung nach Osten erörtert werden muß. Nach dem *Te igitur* und der *Commemoratio pro vivis* bringt das Missale Romanum das Gebet *Communicantes*. Diesem Gebet ist die Rubrik *Infra actionem* übergeschrieben. Die Überschrift ist durchaus mißverständlich, weil sie den Gedanken aufkommen läßt, als ob jetzt eine Handlung beginne, die in besonderem Sinne die Benennung *Actio* trage. Der Sprachgebrauch entstammt dem Umstand, daß dieses Gebet ehedem noch mehr als heute der kirchlichen Zeit entsprechend seinen Wortlaut änderte und außerhalb des Kanonformulars unter den Gebeten der Tagesmessen aufgezeichnet war. Dort waren die Gebete *Secreta* und *Postcommunio* verzeichnet, darunter auch, wenn es dem betreffenden Tage entsprach, das Gebet *Communicantes*, welches innerhalb des Kanons

1) Plato, Phaidon 60D.

2) Thukydides III, 104.

3) Schol. zu Thukydides III, 104: ἐξ ὕμνου· τοὺς γὰρ ὕμνους προοίμια ἐκάλουν. I. M. STAHL bemerkt dazu: *Etenim ista non veri hymni, sed eo consilio composita videntur, ut rhapsodiis decantandis eis praeluderetur.* A. SCHÖNFELDER hat mich unter dem 10. 3. 25 auf den Scholiasten hingewiesen. Der Scholiast zu Aeschylos, Sept. c. Theb. 7 sagt, das Wort προοίμιον sei soviel wie ἔπαινος.

gesprochen und daher als *infra actionem* bezeichnet wurde[1]. *Actio* bezeichnete ursprünglich den ganzen Kanon der Messe von dem *Sursum corda* der heutigen Präfation bis nach der *Postcommunio*. Das im Cod. Reg. 316 überlieferte Gelasianische Sakramentar hat nämlich vor dem *Sursum corda* die Rubrik *Incipit Canon Actionis*[2]. Der Versuch, *Actio* als eine Kürzung von *gratiarum actio* (= εὐχαριστία)[3] zu erklären, befriedigt ebensowenig wie die Gleichsetzung von *actio* und *agenda*[4].

Über die Bedeutung des Wortes haben sich schon die Liturgiker des Mittelalters ihre Gedanken gemacht. Honorius Augustodunensis glaubte die Erklärung darin zu finden, daß die Meßliturgie gewissermaßen eine Gerichtshandlung darstelle. Dies präge sich in dem Worte *actio* aus[5]. Allein solch eine Erklärung ist nur in kanonistischen Kreisen möglich, die alles juristisch formulieren. Viel besser und dem antiken Sprachgebrauch näherkommend, urteilte Walafrid Strabo: „*Actio dicitur ipse canon quia in eo sacramenta conficiuntur dominica*[6]." Wir werden ohne den antiken Sprachgebrauch kaum eine ansprechende Erklärung finden. Nun wissen wir, daß bei den Römern vor der eigentlichen Opferhandlung ein Aufmerksamkeitsruf erscholl, der sowohl dem opfernden Priester galt als auch die dem Opfer beiwohnende Menge zur Ruhe und zur frommen Beobachtung des Vorganges mahnte. Der Ruf lautete:

---

[1]) Gelasianisches Sakramentar I, 24; 26; 39; 45 bei H. A. WILSON, The Gelasian Sacramentary. Liber sacramentorum Romanae ecclesiae (Oxford 1894) 29; 34; 67; 89.

[2]) WILSON a. a. O. 234.

[3]) Hiefür bietet der Thesaurus linguae latinae kein Beispiel.

[4]) Vgl. etwa F. CABROL, *Actio* in DACL I 1, 446 ff.

[5]) Honorius von Autun, Gemma animae I 103 (Migne PL 172, 577): „*Canon dicitur regula, quia per eum regulariter fit sacramentorum confectio. Hic etiam actio dicitur, quia causa populi in eo cum Deo agitur.*" — Ib. I 80 (Migne PL 172, 568): „*Missa enim quoddam iudicium imitatur, unde et Canon actio vocatur.*"

[6]) Walafrid Strabo, Liber de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum 23 S. 67 KNÖPFLER[2]. Vgl. noch c. 23 S. 64 KNÖPFLER[2]: „*Praefationem actionis, qua populi affectus ad gratiarum actiones incitatur . . . vel ipsam actionem, qua conficitur sacrosanctum corporis et sanguinis dominici mysterium . . .*"

„*Hoc age*[1].“ Es war gewissermaßen die Erweckung der Intention. Dazu kommt eine nicht weniger wichtige Zeremonie, die unmittelbar der Schlachtung des Opfertieres vorausging. Um die Einheit der Opferhandlung zu kennzeichnen und das Opfer als Tätigkeit des Priesters hervorzuheben, mußte der Opferdiener erst den ausdrücklichen Befehl des Vorstehers der Opferhandlung zur Tötung des Tieres einholen. Der Opferschlächter schaute vor der Führung des tödlichen Streiches den Priester an und fragte „*agon(e)?*“[2] „Soll ich handeln?“, wor-

---

[1]) Plutarch, Numa 14 (I² 136 Z. 24—27 SINTENIS): „. . . ὅταν ἄρχων πρὸς ὄρνισιν ἢ θυσίαις διατρίβῃ, βοῶσιν· Ὄκ ἄγε· σημαίνει δὲ ἡ φωνή, τοῦτο πρᾶσσε, συνεπιστρέφουσα καὶ κατακοσμοῦσα τοὺς προστυγχάνοντας.“ — Plutarch, Γαίος Μάρκιος 25 (I² 442 Z. 13—19 SINTENIS): „ὅταν γὰρ ἄρχοντες ἢ ἱερεῖς πράττωσί τι τῶν θείων, ὁ κῆρυξ πρόεισι μεγάλῃ φωνῇ βοῶν· Ὄκ ἄγε· Σημαίνει δ' ἡ φωνή· τοῦτο πρᾶττε, προσέχειν κελεύουσα τοῖς ἱεροῖς καὶ μηδὲν ἔργον ἐμβαλεῖν μεταξὺ μηδὲ χρείαν ἀσχολίας, ὡς τὰ πλεῖστα τῶν ἀνθρωπίνων ἀναγκαίῳ τινὶ τρόπῳ καὶ διὰ βίας περαινόμενα.“ — Plutarch, Aetia romana 25 (II, 266 Z. 24 ff. BERNARDAKIS): „Ῥωμαῖοι δε τὸ παλαιὸν ἐν ταῖς ἑορταῖς οὐδὲν ᾠκονόμουν οὐδ' ἐφρόντιζον ἀλλ' ἢ περὶ τοὺς θεοὺς ἠσχολοῦντο καὶ τοῦτ' ἔπραττον, ὥσπερ ἔτι νῦν προκηρύττουσιν οἱ ἱερεῖς ἐπὶ τὰς θυσίας βαδίζοντες...“ — Es ist deutlich, daß Horaz auf diesen Opferbrauch Bezug nimmt, wenn er Sat. lib. II sat. III, 152 sagt:

„. . . *Ut vivas igitur, vigila: hoc age.*“

Vgl. noch Tertullian, Adversus Marcionem IV 7 (CSEL 47, 434 Z. 26 KROYMANN): „*at dici solet: ‚ad quod venimus, hoc age‘*“. Noch kennzeichnender kommt der Aufmerksamkeitsruf als Opferbrauch zum Ausdruck bei Sueton, C. Caligula 58, 2 S. 197 Z. 11—13 IHM, wo die Ermordung des Kaisers berichtet wird mit den Worten: „*alii tradunt adloquenti pueros a tergo Chaeream cervicem gladio caesim graviter percussisse praemissa voce: hoc age.*“ Man beachte hier das *praemissa voce*, das unmittelbar an *praefatio* gemahnt.

[2]) Die wichtigen Zeugen seien hier zusammengestellt. Seneca, Controversiarum lib. II 3 § 19 S. 191 KIESSLING: „*Filius, inquit, cervicem porrigat: carnifex manum tollat, deinde respiciat ad patrem, et dicat agon? quod fieri solet victumis.*“ — Ovid, Fastorum I 317—322:

„*Quattuor adde dies ductis ex ordine Nonis,*
Janus Agonali luce piandus erit.
Nominis esse potest succinctus causa minister,
Hostia caelitibus quo feriente cadit,
Qui calido strictos tincturus sanguine cultros,
Semper agatne, rogat, nec nisi iussus agit.“

Die verschiedenen Erklärungen, die Ovid in diesen und den folgenden Versen für die *dies agonales* anführt, sind hier nicht auf ihre Richtigkeit zu prüfen. Die erste Erklärung wird nur verständlich, wenn der Opfer-

auf der Priester den Befehl zur Opferhandlung jedenfalls mit dem gleichen Worte *„hoc age“* erteilte.

Agere (πράττειν) war das Töten des Opfertieres, das Darbringen des Opfers. Dem Zeitwort *agere* entsprach in alter Zeit ein Hauptwort *agonium*, das den Feiertag der Opferhandlung bezeichnete[1]. Nach WISSOWA[2] ist das Wort über *ago* gebildet wie *praeconium* von *praeco*. Wenn *ago* so stark in der antiken Liturgiesprache „opfern“ bedeutete, so war *actio* = Opferakt eine ganz naturgemäße Weiterbildung[3]. Da nun die eucharistische Feier als Opfer galt — die griechische Liturgie spricht sogar von einer Schlachtung des Opferlammes —, so

---

diener die Frage stellte *agone?* oder gekürzt *agon?*, um erst auf den Befehl hin zu handeln *(agere)*. Die liturgische Frage wird schon bei Varro vorausgesetzt, wenn er De lingua latina VI § 12 S. 77 Z. 2—4 SPENGEL sagt: *„Dies Agonales per quos rex in regia arietem immolat, dicti ab Agon, eo quod interrogatur a principe civitatis et princeps gregis immolatur.“* Es sind hier drei liturgische Erklärungen zusammengefaßt: die eine bezieht sich auf das Opfertier, wobei *aries* als Führer der Herde = ἄγων die Namensbenennung gebracht haben soll, die zweite nimmt als Unterlage *princeps civitatis* = ἄγων, die dritte aber die auch von Ovid wie hier bei Varro an erster Stelle genannte *interrogatio* des Opferschlächters *„agon?“* Statt *Agon, eo* liest HEY im Thesaurus I (1900) 1413 Z. 20 richtiger *„‚agone‘, quod interrogatur . . .“*

[1]) Festus (Pauli exc.), De significatione verborum S. 9 Z. 15—20 LINDSAY: *„Agonium dies appellabatur, quo rex hostiam immolabat; hostiam enim antiqui agoniam vocabant . . .“* Über die Parallelbildungen von *Mons agon(i)us* = Opferberg, *porta agonensis* = Opfertor und *Agonenses* (Salier) = Die Priester vom Opferberge, vgl. G. WISSOWA bei PAULY-WISSOWA RE I 836 *(Agonenses)* und B. MAURENBRECHER, Carminum Saliarium reliquiae [Jahrbücher für klassische Philologie 21. Supplementband (1894) 317].

[2]) G. WISSOWA, Agonium bei PAULY-WISSOWA RE I 869.

[3]) Die Herkunft des christlich-liturgischen Wortes *actio* aus der antiken Kultsprache hat P. DREWS (Göttinger gel. Anzeigen 1906 S. 775) richtig erkannt gegen A. BAUMSTARK, der in Liturgia Romana e Liturgia dell' Esarcato (Roma 1904) 38 einen juristischen Ausdruck für Gerichtsverfahren als Unterlage vermutete. Eine weitere Ausführung dafür, daß *actio* nach altrömischem Sprachgebrauch als Opferhandlung zu verstehen sei, bietet jetzt O. CASEL, *Actio* in liturgischer Verwendung = JL I (1921) 34—38. Wertvoll ist hier besonders die Heraushebung der einschlägigen Texte aus dem *Sacramentarium Leonianum*. Einen antik-heidnischen Beleg für das Hauptwort *actio* = Opferhandlung konnte jedoch auch CASEL nicht ausfindig machen. Das ist jedoch auch gar nicht nötig, da die Sprachentwicklung das Wort verlangt.

nannte man den Höhepunkt der Meßliturgie von der Präfation an ebenfalls *actio*. Die Übernahme des Wortes ist nicht mehr befremdlich als die Einbürgerung des gleichfalls antik-römischen *sacerdos*.

Wie das *Hoc age* vor dem Opferakt der antiken Liturgie die Aufmerksamkeit der Teilnehmer erregen und zu heiliger Stille mahnen sollte, so hatte in der christlichen Liturgie vor dem Lobpreis die Präfation den gleichen Zweck. Für die Formel *Sursum corda* können wir dies in der besten Weise belegen aus Kommodian. Der Dichter wendet sich gegen die Schwätzer beim Gottesdienst, wobei er unter anderem auch diese Anklage erhebt: „Wenn der Priester des Herrn das »*Susum corda*« befohlen hat, damit bei dem folgenden Gebet euer Stillschweigen herrsche, da antwortest du klar (sc. *habemus ad Dominum)*, aber tust nicht, was du versprochen[1]."

Wenn die antike *praefatio* (πρόρρησις) ferner die Nicht-Reinen abwies und die Heiligkeit der Teilnehmer verlangte, so war dies auch bei der christlichen Präfation der Fall. Für die enge Berührung von antiker und christlicher Liturgieform genüge als Beispiel das sog. Testament unseres Herrn:

Proclamatio diaconi.

Surgamus:
Quilibet locum suum noscat;
Catechumeni abeant;
Videte, ne quis immundus, ne quis socors;
Sursum oculos cordium vestrorum;
Angeli inspiciunt;
Videte: qui non confidit, abeat;

---

[1]) Kommodian, Instructionum lib. II 35 Vers 13—16 (CSEL 15, 107 DOMBART):

„Sacerdos Domini cum „Susum corda" praecepit,
In prece fienda ut fiant silentia vestra,
Limpide respondis nec tempora quoque promittis."

DOMBART setzt also *tempora* = *caput*. An und für sich gibt das einen Sinn, da das *Sursum corda* tatsächlich von einer Erhebung des Hauptes, dem antiken *vultum erigere*, begleitet war. In der Übersetzung habe ich aber der Lesart von RIGALTIUS und OEHLER den Vorzug gegeben = *nec temperas quoque promissis*, da dies dem *limpide respondis* und dem natürlich mitgedachten *habemus ad dominum* als Gegensatz viel natürlicher entspricht und zudem der Überlieferung des ältesten Codex Cheltenhamensis (saec. XI.) noch näher kommt. Hier liest man: *nec temperas quoque promittit*.

Concordi mente supplicemus;
Ne quis adulter, ne quis iratus;
Si quis peccati servus existit, abeat;
Videte: tamquam filii lucis rogemus[1].

In dieser Art werden wir uns den dem eucharistischen Opfer vorausgehenden Aufmerksamkeitsruf und Warnungsruf, die älteste Präfation, vorzustellen haben. Bei der einfacheren früheren Gottesdienst-Ordnung kann der Ruf zwischen Katechumenen-Gottesdienst und Eucharistiefeier mit geringer Unterbrechung erfolgt sein. Nehmen wir z. B. die Jakobusliturgie, so ist der Schlußruf des Diakons bei Entlassung der Katechumenen schon eine Präfation. Dieser lautet: „Keiner der Katechumenen, keiner der Nichtgeweihten, keiner derjenigen, die nicht mit uns beten können (sei da)! Erkennet einander! (Achtet auf) die Türen! Stehet alle![2]“ Dieser Ruf kann in irgendeiner Form noch einmal unmittelbar vor dem eucharistischen Lobpreis wiederholt worden sein. Man kann sich ein Bild davon machen aus der armenischen Rezension der Jakobusliturgie, wo die Präfation als Aufmerksamkeitsformel in voller dramatischer Lebendigkeit zutage tritt. Die Einleitung sei hier nach BAUMSTARKS lateinischer Übersetzung deutsch wiedergegeben[3]:

Der Diakon: Mit Zittern laßt uns stehen, mit Furcht laßt uns stehen, in Ordnung laßt uns stehen und seid aufmerksam mit Vorsicht.
Der Lektor: Zu dir, o Herr.
Der Diakon: Als Opfer wird Christus dargebracht, das Lamm Gottes.
Der Lektor: Barmherzigkeit und Friede und Lobopfer.

---

[1]) Testamentum Domini nostri Jesu Christi I 35 S. 83 RAHMANI. Noch ausgedehnter ist der Text zur Abweisung der Unwürdigen in der *Diaconi proclamatio super eucharistiam* in I, 23 S. 37 f. RAHMANI. Wir werden gerade hier noch stärker die Antike betonen müssen. Man vgl. nur die antike Zeremonie vor dem Opfer. Der Herold fragt: τίς τῇδε; und die Antwort aus dem Volke lautete: πολλοὶ καγαθοί. Vgl. dazu P. STENGEL, Die griechischen Kultusaltertümer[3] (München 1920) 110 f. Das Fernsein von Schuldbefleckten sollte damit bekundet sein. Zum zeitweiligen Ausschluß der Sünder vom Opfer vgl. STENGEL a. a. O. 120.

[2]) Bei F. E. BRIGHTMAN, Liturgies Eastern and Western I (Oxford 1896) 41; vgl. auch S. 49.

[3]) A. BAUMSTARK, Denkmäler altarmenischer Meßliturgie. 3. Die armenische Rezension der Jakobusliturgie. [Oriens christianus. Neue Serie. VII/VIII. Doppelband (Leipzig 1918) 13].

Der Priester wendet sich zum Volke und segnet: Die Liebe Gottes des Vaters und seines eingeborenen Sohnes und des Heiligen Geistes sei mit euch allen.
Der Diakon: (Auf die) Türen, die Türen (achtet) alle mit Vorsicht. In die Höhe erhebet, erhebet eueren Geist mit göttlicher Furcht.
Der Lektor: Wir haben (ihn erhoben) zu dir, o allmächtiger Herr.
Der Diakon: Und saget Dank dem Herrn von ganzem Herzen.
Der Lektor: Würdig und recht (ist es).
Der Priester: Wahrhaft würdig und recht . . .

§ 18.

Sursum corda und der Aufblick zum Himmel.

Zu der alten Präfation, wie sie bereits am Anfang des dritten Jahrhunderts ausgebildet war, gehört das *Sursum corda*. Es findet sich schon in der Kirchenordnung des Veroneser Palimpsestes[1], die wir als die lateinische Übersetzung der Ἀποστολικὴ παράδοσις Hippolyts von Rom ansehen dürfen[2], ferner bei Cyprian[3] und in den sog. Canones des Hippolyt[4]. Vor dem eucharistischen Lobpreis stehend soll das Wort die

---

[1]) Lat. LXIX 31 f. S. 106 HAULER: *„Susum corda!" „Habemus ad dominum."* Die Form *susum* bietet Kommodian außer der oben S. 299 A. 1 angeführten Stelle noch Instructionum l. II 57, 5 f. (CSEL 15, 97 DOMBART):

„Susum intendentes, semper Deo summo devoti
Tota Deo reddite inlaesa ministeria sacra."

[2]) Die von E. SCHWARTZ ausgesprochene These (vgl. dazu DÖLGER, Die Sonne der Gerechtigkeit: LF 2 [Münster 1918] 24 A. 3) wurde unabhängig davon bestätigt durch R. H. CONNOLLY, The so-called Egyptian Church Order and derived documents [Texts and Studies VIII 4 (Cambridge 1916)]. Vgl. dazu die Besprechung von C. MOHLBERG O. S. B. in: Theologische Revue 19 (1920) 134—137.

[3]) Siehe oben S. 288 A. 1. Für die spätere Zeit bis Augustinus vgl. P. BATIFFOL, Un texte peu remarqué de saint Augustin sur le Canon de la messe = Journal of Theological Studies XVI (1915) 538 nach Sermo ined. VI, 3.

[4]) Canon 3 bei W. RIEDEL, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien (Leipzig 1900) 202: „(Der Bischof) spreche: »ἄνω ὑμῶν τὰς καρδίας». Die Gemeinde spreche: »ἔχομεν πρὸς τὸν κύριον«. Er spreche: »εὐχαριστῶμεν τῷ κυρίῳ«. Man spreche: »ἄξιον καὶ δίκαιον«, das heißt ‚würdig'. Darnach spreche er das Gebet und vollende das Sakrament."

Gläubigen mahnen, Herz und Sinn zu Gott zu erheben. Diese mit dem *Sursum corda* erfolgende Hinwendung des Geistes zum Herrn wird aber zugleich nach außen sinnenfällig zur Darstellung gebracht durch die Gebetszeremonie des Stehens sowie der Erhebung der Augen und Hände zum Himmel. Man ersieht dies sehr klar aus einer Bemerkung Cyprians, mit der er die heidnische Verdemütigung, Verneigung und Verbeugung sowie das Niederwerfen vor den Götterbildern brandmarkt. Dabei sagt er das schöne Wort: „Aufrecht hat dich Gott geschaffen. Die übrigen Lebewesen sind nach vorne geneigt und infolge der erdwärts gerichteten Haltung niedergebeugt. Du aber hast eine aufwärts gerichtete Gestalt und dein Gesicht ist aufwärts zum Himmel und zum Herrn gerichtet. Dorthin schaue, dorthin wende deine Augen, in der Höhe suche Gott . . . Bewahre deine aufwärts gerichtete Haltung, in der du geboren bist, bleibe wie du von Gott geschaffen bist. Mit der Richtung deines Antlitzes und der Haltung deines Körpers richte auch (himmelwärts) deinen Geist![1]“ Ganz in diesem Sinne hat das sogenannte Testament unseres Herrn vor dem großen Gebet für die Gemeinde unter anderem auch den Ruf: „Empor die Augen euerer Herzen[2].“ Hier wird also ausdrücklich auf den Gebetsgestus der Augenerhebung Bezug genommen, aber die Erhebung der Seele als das Wesentliche verlangt. Noch heute erhebt in der römischen Liturgie der Priester beim *Sursum corda* die beiden Arme und die Augen in die Höhe.

Auch wenn der Priester beim Kanon der Messe den eucharistischen Einsetzungsbericht liest, geben die Rubriken bei den Worten *et elevatis oculis in coelum* die Anweisung, die Augen zum Himmel zu erheben[3]. Es ist die dramatische Vorführung der ersten eucharistischen Feier, der Priester ahmt dabei die Handlung Jesu bis ins kleinste nach. Weder bei den Synoptikern noch bei Paulus ist jedoch für die Einsetzungshandlung eigens hervorgehoben, daß Jesus die Augen zum Himmel er-

[1]) Cyprian, Ad Demetrianum 16 (CSEL III 1, 362 Z. 15—24 HARTEL).

[2]) Testamentum D. N. J. Chr. I 35 S. 83 RAHMANI. Vgl. S. 299.

[3]) Vgl. zu den Gebetszeremonien auch V. THALHOFER-L. EISENHOFER, Handbuch der katholischen Liturgik I[2] (Freiburg i. B. 1912) 336 ff. „Verschiedene Körperhaltungen in der Liturgie“.

hoben habe. Wenn im Einsetzungsbericht des Kanons solches steht, so ist dies ein Zeichen dafür, daß man aus der Gebetsweise der Zeit heraus sich Jesus beim Gebet gar nicht anders vorstellen konnte. Die Kirche kannte nämlich bei der Anrede Gottes die Erhebung der Augen. Einen klaren Beleg dafür bietet der Eingang des Kanons: *Sacerdos extendens, elevans et iungens manus, elevans ad coelum oculos, et statim demittens, profunde inclinatus ante altare, manibus super eo positis, dicit: Te igitur, clementissime Pater, per J. Chr. . . .* Das *elevans ad coelum oculos* begleitet natürlich nur die Anrede an Gott Vater. Dieser Gebetsgestus des Blickes zum Himmel war in der Christenheit des beginnenden vierten Jahrhunderts als eingelebter Brauch vorhanden. Eusebius berichtet von Konstantin d. Gr.: „Wie groß aber die Macht des göttlichen Glaubens war, der in seiner Seele feste Wurzeln gefaßt hatte, kann man auch daraus erschließen, daß er auf den Goldmünzen sein eigenes Bild so darstellen ließ, daß es schien, er blicke nach oben wie einer, der innig zu Gott betet. Münzen mit dieser Prägung nahmen ihren Weg über den ganzen römischen Erdkreis. In einigen Städten ließ er sich aber auch im kaiserlichen Palaste unter den Bildern oben an den Torbauten aufrechtstehend abbilden, nach Art eines Betenden die Augen gen Himmel gerichtet und die Hände ausgebreitet[1].“ Diese Münzen müssen nicht erst gefunden werden, wie J. BURCKHARDT meinte[2], sie sind tatsächlich vorhanden. Konstantin selbst ließ sich auf goldenen Gedächtnismünzen von Tarragona (vor August 326)[3] und Siscia[4] mit dem himmelwärts gerichteten Blick darstellen[5]. Seine Nachfolger behielten teilweise den merkwürdigen

---

[1]) Εἰς τὸν βίον K. IV 15 (GCS: Eus. I 123 HEIKEL): „. . . ἑστὼς ὄρθιος ἐγράφετο, ἄνω μὲν εἰς οὐρανὸν ἐμβλέπων τῷ χεῖρε δ' ἐκτεταμένος εὐχομένου σχήματι.“

[2]) J. BURCKHARDT, Die Zeit Constantins des Großen[3] (Leipzig 1898) 371 A. 1.

[3]) JULES MAURICE, Numismatique Constantinienne II (Paris 1911) Pl. VIII 20. 21.

[4]) JULES MAURICE a. a. O. II Pl. X 24.

[5]) Konstantin hat in Wirklichkeit mit diesem Münztypus kleinasiatische Münzprägungen nachgeahmt, wie sie etwa in der Tetradrachme des Kappadokerkönigs Ariarathes vorliegen. Ein besonders schönes Exemplar (aus Jerusalem stammend und wahrscheinlich von Pilgern des Nordens dorthin mitgebracht) dieses Typs verdanke ich der Güte von A. RÜCKER.

Typus bei[1]. Eusebius hielt den Gestus bei Konstantin für die Äußerung christlicher Frömmigkeit, die Christen haben also damals so gebetet. Eine Unterscheidung von heidnischen Gebetsbräuchen war damit aber nicht gegeben. Denn ausdrücklich berichtet Eusebius bei der kaiserlichen Verordnung über die Sonntagsfeier, Konstantin habe die Soldaten, die der göttlichen Lehre noch fernestanden, d. h. die heidnischen Truppen zum Sonntagsgebet auf freiem Felde versammelt. Beim Gebete „sollten sie die Hände aufwärts zum Himmel erheben, die Augen des Geistes aber in die höchste Höhe zum König des Himmels selbst richten[2]". Die Erhebung der Augen des Geistes setzt in ihrer Bildlichkeit die Erhebung der körperlichen Augen voraus. Da das Gebet der heidnischen Truppen für den Sonntag so bestimmt war, so ist der Himmelsblick wohl gerade auch als Gebetsform des Sonnenkultes anzunehmen. Da der Sonnenverehrer die aufgehende und untergehende Sonne begrüßte, so ist der himmelwärts gerichtete Blick bei seinem Gebet ja selbstverständlich. Für den Sonnenverehrer Konstantin haben wir in diesem Punkte eine allerdings im christlichen Interesse umgedeutete Beobachtung bei Rufin. Er sagt, Konstantin habe auf seinem Zuge gegen Maxentius öfters die Augen zum Himmel erhoben und sich von da Hilfe erfleht[3]. Der Sonnenverehrer betete mit himmelwärts gerichtetem Blick. Trotz dieser Feststellung wird man nicht zu rasch annehmen dürfen, daß die Christen hier nur eine Übung des Sonnenkultes nachgeahmt hätten. Auch hier muß zunächst gefragt werden, wie innerhalb der palästinensisch-jüdischen Kultur gebetet wurde.

Im Ps. 122 (123), 1 heißt es: „Zu dir erhob ich meine Augen, der du thronest im Himmel." Diese Erhebung der Augen blieb Gebetszeremonie im neutestamentlichen Zeitalter. Es wäre sogar ohne jeden weiteren Beleg selbstverständlich, daß Christus zum Himmel aufblickte, als er seine Jünger beten lehrte: „Vater unser, der du bist in den Himmeln" (Matth. 6, 9).

---

[1]) JULES MAURICE a. a. O. II Pl. XIV 13 (Constantinus II. bezeugt für Thessalonike 326). Pl. XIV 21 (Delmatius bezeugt für Thessalonike 336/37).

[2]) Eusebius, Εἰς τὸν βίον Κωνσταντίνου IV 19 (GCS: Eus. I 125 HEIKEL).

[3]) Rufin KG VIIII (GCS: Eus. II 2, 827 MOMMSEN).

Schon die Worte machen deutlich, daß derselbe Gestus naturgemäß sie begleiten mußte, der in Ps. 122, 1 ausdrücklich genannt ist. Auch wenn Christus das Wort „in den Himmeln" nicht beigesetzt hätte (Luk. 11, 2), hätte sich nach jüdischer Auffassung der Blick zum Himmel doch von selbst ergeben. So hat denn auch Johannes bei der Szene der Auferweckung des Lazarus ausdrücklich angemerkt, daß Jesus das Wort „Vater" mit einem Himmelsblick begleitet hat. Joh. 11, 41: „Jesus aber hob seine Augen empor und sprach: »Vater, ich danke dir, daß du mich erhört hast«[1]." Von Stephanus heißt es (Apg. 7, 55): „Da er aber voll des Heiligen Geistes war, blickte er zum Himmel empor." Hier könnte man freilich eine ekstatische außergewöhnliche Gebetshaltung sehen wollen. Daß aber der Himmelsblick eine allgemeine Gebetszeremonie im Judentum war, lehrt uns Luk. 18, 13, wonach der Zöllner im Tempel „nicht einmal die Augen zum Himmel erheben" wollte. Zugleich gibt uns die Szene den Beweis, daß man den himmelwärts gerichteten Blick und erhobenes Haupt nicht mit dem Schuldbewußtsein vereinbaren konnte. So dachte schon das Judentum des Alten Testamentes. Vgl. Job 22, 26. In Buße und Trauer senkt man das Haupt. Vgl. Jeremias Klagel. 2, 10. Die kirchliche Liturgie hat die Hauptverneigung als Sinnbild der Verdemütigung vor Gott forterhalten, indem sie während der vierzigtägigen Fastenzeit nach der Postcommunio zur Einleitung der *oratio super populum* durch den Diakon das Volk auffordert, das Haupt zu neigen: *„Humiliate capita vestra deo*[2]."

---

[1]) Vgl. auch Mark. 6, 41; Matth. 14, 19; Joh. 17, 1.

[2]) O. CASEL meint dazu in Theol. Revue 20 (1921) 185: „man neigt das Haupt, weil der Priester dabei die Hand segnend ausstreckt". Das ist sicherlich richtig. Man vgl. nur die Anweisungen der Apostolischen Konstitutionen VIII, 6, 8. 10 (I, 480, Z. 6. 8—10 FUNK): κλίνατε καὶ εὐλογεῖσθε . . . κλινόντων δὲ αὐτῶν τὰς κεφαλὰς εὐλογείτω αὐτοὺς ὁ χειροτονηθεὶς ἐπίσκοπος εὐλογίαν τοιάνδε. Dazu VIII, 7, 3; VIII, 8, 4; VIII, 9, 8. Das Verneigen des Hauptes ist aber nicht eine Verneigung vor dem Priester, sondern vor Gott, es ist dementsprechend als eine Gebetszeremonie aufzufassen. Das *humiliate capita vestra deo* ist ebenso mit dem *oremus* verbunden, wie sonst das *flectamus genua,* es ist wie dieses eine Aufforderung, eine Gebetshaltung einzunehmen. Daß diese Aufforderung aber notwendig war, erfahren wir deutlich durch den hl. Augustinus, Sermo 285, 1 (Migne PL 39, 2284): *Supplico, fratres carissimi, et paterna pietate commoneo, et quotiescunque oratio indicitur, qui forte pro aliqua infirmi-*

Auch in hellenistisch gerichteten jüdischen Kreisen, wie bei den Therapeuten, blieb es üblich, zu beten „mit zum Himmel erhobenen Augen und Händen[1]". Bei dem Übergang der jüdisch-christlichen Gebetsliturgie in den eigentlich griechisch-römischen Kulturbereich brauchte die Zeremonie des Himmelsblickes keine Wandlung durchzumachen, da sie sich hier gleichfalls vorfand. Sie war sogar so geläufig, daß der Himmelsblick mit einer gewissen Selbstverständlichkeit das Wort Gott im Munde der Heiden begleitete[2], eine Tatsache, die Tertullian zu dem bekannten Ausspruch vom *testimonium animae naturaliter christianae* veranlaßte. Die Nachricht Tertullians erklärt uns zugleich den Grund dieser nahezu allgemeinen Gebetsform. Man blickte eben dahin, wo man sich den Wohnsitz Gottes oder der Götter dachte. Beim Gebete zu den Meergöttern blickte man nach dem Meere zu[3], betete man zu den Unterweltsgöttern oder zu den Manen, so blickte man erdwärts[4], betete man zu

---

tate non potest genua flectere et dorsum incurvare, vel cervicem humiliare non differat. — Manche standen eben bei der Gebetsansage des Diakons wie die Säulen da. Vgl. Augustinus, Sermo 286, 1 (Migne PL 39, 2285). Die Stellen bei R. H. CONNOLLY, Liturgical Prayers of Intercession = The Journal of Theological Studies 21 (1920) 225.

[1]) Philo von Alexandrien, De vita contemplativa 11 § 89. Text oben S. 46 A. 1.

[2]) Tertullian, Apologeticum 17, 6 S. 59 RAUSCHEN[2]: *„Deus magnus, deus bonus, et: quod deus dederit omnium vox est. Judicem quoque contestatur illum: Deus videt, et Deo commendo, et Deus mihi reddet. O testimonium animae naturaliter christianae! Denique pronuntians haec non ad Capitolium, sed ad caelum respicit. Novit enim sedem dei vivi; ab illo et inde descendit."* Bei Minucius Felix, Octavius XVIII, 11 S. 26 Z. 9 WALTZING wird in der gleichen Schilderung als begleitende Zeremonie die Erhebung der Hände zum Himmel genannt. Beide Zeremonien sind eben für gewöhnlich vereint.

[3]) Vgl. G. APPEL, De Romanorum precationibus (RVV VII Bd. 2. Heft [Gießen 1909]) 185. Vgl. oben S. 2 die Stelle aus Augustinus.

[4]) Seneca, Oedipus 566—568 S. 223 RICHTER[2]:

„fundit et Bacchum manu
laeva canitque rursus ac terram intuens
graviore manes voce et attonita citat."

Man beachte, wie alles auf die Gegensätzlichkeit zum Himmelskult abzielt; linke Hand spendet, nicht die rechte; dazu der Blick zur Erde. — In diesen Zusammenhang ist es auch einzureihen, wenn in einem griechischen Ritual bei der Abschwörung des Satans der Blick zur Erde angemerkt wird. Durch Brief vom 8. Januar 1920 machte mich E. PETERSON aufmerksam auf

den Himmels- oder Lichtgottheiten, so blickte man himmelwärts[1]. Dieser Unterschied der Blickrichtung wurde kultisch so gewissenhaft eingehalten, daß man sogar die Opfertiere dementsprechend stellte. Opferte man den Totenreichsgöttern und den Toten, so bog man Kopf und Nacken des Tieres zur Erde, beim Opfer an die Himmlischen bog man den Kopf des Tieres zur Höhe, so daß also auch der Blick des Tieres dem Blicke des Beters und Opferers entsprechend erdwärts oder himmelwärts gerichtet war[2]. Dies war in der Antike eine völlig geläufige Scheidung. Da der Zauberer sich vielfach mit der Herbeirufung von Totenreichsgöttern und Totengeistern abgab, so konnte der erdwärts gerichtete Blick schon allein das Zeichen eines unehrlichen, auf die Schädigung des Nebenmenschen gerichteten Gebetes sein. Die Pythagoreer verboten daher, um jeden Schein der Bosheit zu vermeiden, beim Opfer die Augen

---

A. DMITRIEVSKY, Beschr. der liturg. Handschriften von Kiew II (Kiew 1901) 398, wo unter einer Ἀκολουθία εἰς τὸ ποιῆσαι κατηχούμενον nach der dreimaligen Abrenuntiation die Anweisung steht: „Καὶ ὅτε εἴπῃ τρίς λέγει ὁ ἱερεύς· Καὶ ἔμπτυσον αὐτῷ· Καὶ στραφεὶς ὁ ἱερεὺς πρὸς δυσμὰς ἐν τῷ, ἀριστερῷ μέρει μετὰ τοῦ βαπτιζομένου, οἷον καὶ τοῦ ἀναδόχου, ἐμπτύουσιν αὐτῷ ἅμα, οἷον τῷ σατανᾷ, κάτω βλέποντες ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ τοῦτο ποιοῦντος, ἱστᾷ πάλιν αὐτὸν κατὰ ἀνατολάς, δεδεμένον φόβῳ τὰς χεῖρας, καὶ λέγονται ἐκ τρίτου· Καὶ συντάσσομαι τῷ Χριστῷ γ', καὶ Πιστεύω εἰς ἕνα θεόν usw." PETERSON bemerkt richtig: „Das κάτω βλέπειν ἐπὶ τῆς γῆς ist nachdrücklich betont, doch wohl, weil dort der Sitz des ‚Schwarzen' ist."

[1]) Vergil, Aeneis II 688ff.:

„At pater Anchises oculos ad sidera laetus
extulit, et caelo palmas cum voce tetendit:
„Juppiter omnipotens . . ."

[2]) Etymologicon magnum 345, 24f. = S. 313 SYLBURG: Ἔντομα, τὰ τοῖς κατοιχομένοις θυόμενα· ἐντέμνεται γὰρ τούτων ὁ τράχηλος· τὰ δὲ τοῖς οὐρανίοις θεοῖς ἀνακλᾶται." Ein Scholion zu Apollonios, Argonautica I 587 S. 335 KEIL sagt: „Τοῖς μὲν οὖν κατοιχομένοις ὡς περὶ ἡλίου δυσμὰς ἐναγίζουσι, τοῖς δὲ οὐρανίδαις ὑπὸ τὴν ἕω, ἀνατέλλοντος τοῦ ἡλίου· ἔντομα δὲ τὰ σφάγια. κυρίως τὰ τοῖς νεκροῖς ἐναγιζόμενα διὰ τὸ ἐν τῇ γῇ αὐτῶν ἀποτέμνεσθαι τὰς κεφαλάς· οὕτω γὰρ θύουσι τοῖς χθονίοις, τοῖς δὲ οὐρανίοις ἄνω στρέφοντες τὸν τράχηλον σφάζουσιν." — Eustathius, Comment. ad Homeri Iliadem 134 [I (Lips. 1827) 110 Z. 27ff.]: „. . . ὡς ἔθος Ἑλληνικόν, εἰ μὲν τοῖς ἄνω ἔθυον, ἀνακλᾶν τὸν τοῦ ἱερείου τράχηλον, ὥστε ἀφορᾶν ὡς εἰς οὐρανόν . . . ἐὰν μέντοι ἥρωσιν ἢ ὅλως τοῖς κατοιχομένοις ἔθυον, κάτω τὸ ἱερεῖον ἀποβλέπον ἐσφάζετο." Vgl. noch P. STENGEL, Die griechischen Kultusaltertümer[3] (München 1920) 112 A. 7; 143.

geschlossen zu halten[1], da man in diesem Falle die Richtung der Augen nicht überwachen konnte[2]. Der Blick zum Himmel, der schon bei Homer die Opferspende an Zeus begleitete[3], ist in der antiken Kultur die selbstverständlichste Zeremonie. Daß sie besonders auffallend beim Sonnenkult zur Anwendung

---

[1]) Jamblichos, De vita Pythagorica XXVIII § 156 S. 114 Z. 2 NAUCK: „σπονδὴν δὲ μὴ καταμύοντα προφέρεσθαι δεῖν φησίν· οὐδὲν γὰρ τῶν καλῶν ἄξιον αἰσχύνης καὶ αἰδοῦς διελάμβανεν."

[2]) Die Regel ist in ihrem Inhalt von F. BOEHM, De symbolis Pythagoreis (Diss. Berlin 1905) 12 Nr. 7 nicht erkannt worden. Der Sinn wird klar durch eine andere, von BOEHM allerdings übersehene pythagoreische Regel, die verlangte, mit hörbarer Stimme zu beten. Vgl. Klemens von Alexandrien, Stromata IV 26 § 171, 1 (GCS: Clem. II 324 Z. 6 STÄHLIN): „Τί τοίνυν οἱ Πυθαγόρειοι βουλόμενοι μετὰ φωνῆς εὔχεσθαι κελεύουσιν;" Das stille, nicht hörbare Gebet erregte den Verdacht des Zaubers. Vgl. Apuleius, Apologia 54 (II 1, 61 Z. 20 HELM): *„tacitas preces in templo deis allegasti: igitur magus es."* Dazu ausführlich AD. ABT, Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei (RVV IV 2 [Gießen 1908] 212ff.). Das Pythagoreische Gebot sollte also den Verdacht der Zauberei und des Fluchgebetes fernhalten und der Umgebung das edle, reine Gebet bekunden. Vgl. dazu Klemens a. a. O. sowie ähnliche Ausführungen bei S. SUDHAUS, Lautes und leises Beten (Archiv für Religionswissenschaft 9 [1906] 196f.). Der Gedanke des lauten Betens ist auch gut gekennzeichnet durch den als „heiliges Gebot der Philosophie" bezeichneten Satz bei Macrobius, Sat. I 7, 6 S. 29 Z. 19 EYSSENHARDT²: *„sic loquendum esse cum hominibus tamquam di audiant, sic loquendum cum dis tamquam homines audiant."* Diese Gebetsregel ist viel älter. Vgl. Seneca, Ad Lucilium lib. I ep. 10, 5 S. 27 Z. 27ff. HENSE: *. . . verum est, quod apud Athenodorum inveni: „tunc scito esse te omnibus cupiditatibus solutum, cum eo perveneris, ut nihil deum roges, nisi quod rogare possis palam" . . . sic vive cum hominibus, tamquam deus videat; sic loquere cum deo, tamquam homines audiant.* Dazu Martialis, Epigrammaton I, 39, 5. 6:

Si quis erit recti custos, mirator honesti
Et nihil arcano qui roget ore deos, . . .

Gott muß man eben um Gutes bitten. Man wird diese herrlichen Gedanken der Pythagoreer für die Vorschriften des Breviergebetes und ihre Geschichte im Auge behalten müssen. Man wird sich auch erinnern an Origenes, In Num. homilia X 3 (X 99 LOMMATZSCH), wo die Stelle I Kor. 14, 15 *(Orabo spiritu, orabo et mente)* erklärt werden soll: *„Cum autem quis clara voce, et verbis cum sono prolatis, quasi ut aedificet audientes, orationem fundit ad Deum, hic spiritu orat."*

[3]) Homer, Ilias II 231f.:

„λείβε δὲ οἶνον
οὐρανὸν εἰσανιδών. Δία δ' οὐ λάθε τερψικέραυνον."

kam, liegt im Gebet nach der Richtung der Sonne am Himmel begründet.

Der Gebetsgestus des Blickes zum Himmel trat für die griechisch-römische Religion (mit Ausnahme des Sonnenkults und der philosophischen Religionen) nicht so stark in die Erscheinung, da in der volkstümlichen Äußerung der Religion der Blick sich nach dem Götterbild lenkte. Es wirkt ja geradezu ergötzlich, wenn Vitruv verlangt[1], daß die Götterbilder je nach der Würde der Götter im Verhältnis zum Altar höher oder tiefer gestellt werden sollten, damit die Beter entsprechend ihren Blick höher oder tiefer richten müßten. Die Götterbilderverehrung stand im Vordergrund; daraus erklärt sich, daß die Heiden den Himmelsblick beim Gebet der Juden und Christen besonders auffällig fanden und zum Gegenstande ihres Spottes machen konnten.

Der Gebetsgestus, mit dem die Juden nach dem Himmel ausschauten, war so bekannt, daß ihn Juvenalis sogar in seinen Satiren erwähnen konnte, allerdings mit der starken Verdrehung, daß die Juden Wolken und Himmel anbeten[2]. Aus dem Judentum übernahmen die Christen den Ritus des Aufblickes zum Himmel. Auch sie konnten darum schon im zweiten Jahrhundert im Spotte der Heiden als „Wolkenzähler" verschrien werden. So weiß es Tertullian in seinem Apologeticon des Jahres 197[3]. Auf den damals schon allbekannten christlichen Gebetsgestus nimmt um 178 der heidnische Philosoph Kelsos Bezug mit den Worten: „Wenn ihr die körperlichen Augen schließt und mit dem Geiste emporblickt, wenn ihr vom Fleische euch abwendet und die Augen der Seele er-

---

[1]) Vitruv, De architectura IV 9.

[2]) Juvenalis, Lib. V satura XIV, 96f. S. 252 LEO:

„Quidam sortiti metuentem sabbata patrem
nil praeter nubes et caeli numen adorant."

Volkstümliche Beurteilungen anderer Religionen sterben nicht aus. Hörte ich doch in jungen Jahren in meiner Heimat (Sulzbach am Main, wo nur mehr eine Jüdin wohnte, „die Joëlsen") allen Ernstes, daß die Juden den Mond anbeten.

[3]) Tertullian, Apologeticon 24, 5 S. 84f. RAUSCHEN[2]: *„Colat alius deum, alius Jovem; alius ad caelum manus supplices tendat, alius ad aram Fidei manus; alius, si hoc putatis, nubes numeret orans, alius lacunaria; alius suam animam deo suo voveat, alius hirci."*

hebt, dann werdet ihr so und nur so Gott schauen[1]." Origenes gibt dem Heiden die Antwort: „Wer an jedem Orte betet, hat die körperlichen Augen geschlossen und die Augen der Seele erhoben, er übersteigt so die gesamte Welt. Nicht gegen das Himmelsgewölbe steht er, sondern versetzt sich im Geiste an den überhimmlischen Ort unter dem Wegegeleit des göttlichen Geistes, und gleichsam außerhalb der Welt weilend, sendet er sein Gebet zu Gott . . .[2]" Origenes will mit dieser Bemerkung die Gebetshaltung mit erhobenen Augen keineswegs ausschalten. Es ist ihm ganz geläufig, mit ausgebreiteten Armen und erhobenen Augen zu beten[3]. Im Anschluß an Joh. 11, 41 („Jesus aber hob seine Augen empor") führt er aus, daß der Zöllner im Tempel (Luk. 18, 13) nicht als Vorbild aufzufassen sei, beim Gebete die Augen zu senken und nicht zu erheben, sonst müßte man folgerichtig auch weitab vom Heiligtum bleiben usw. Es hat eben alles seine Zeit. „Es ist nicht in Ordnung, durchaus nicht die Augen erheben zu wollen (beim Gebet). Es sündigt einer, wenn er in der Zeit, da er die Augen erheben soll, sie nicht erhebt, wie auch einer fehlt, wenn er dann, wenn er sie nicht erheben soll, erhebt[4]." Im Hintergrund steht die auch ins Christentum übernommene Sitte, beim Bußgebet die Augen niederzuschlagen[5].

Die Christen empfanden das Aufschauen zum Himmel mit Stolz als eine Kennzeichnung ihres Gottesglaubens und ihrer geistigen Religion, und dementsprechend beurteilten sie das Heidentum. „Nicht begehrt ihr den Himmel zu schauen und den Schöpfer des Himmels," sagt Klemens von Alexan-

---

[1]) Origenes, Κατὰ Κέλσου VII 36 (GCS: Orig. II, 186, Z. 18ff. KOETSCHAU).

[2]) Origenes, Κατὰ Κέλσου VII 44 (GCS: Orig. II, 195 Z. 29 KOETSCHAU).

[3]) Origenes, Περὶ εὐχῆς 31, 2 (GCS: Orig. II, 396 Z. 10ff. KOETSCHAU): „. . . μυρίων καταστάσεων οὐσῶν τοῦ σώματος, τὴν κατάστασιν τὴν μετ' ἐκτάσεως τῶν χειρῶν καὶ ἀνατάσεως τῶν ὀφθαλμῶν πάντων προκριτέον."

[4]) Origenes, Johanneskommentar 28, 4 § 30. 31 (GCS: Orig. IV, 393 Z. 26ff. PREUSCHEN).

[5]) Vgl. den 5. Brief des Bischofs Dionysios von Alexandrien an Papst Sixtus bei Eusebius KG VII 9 § 3 (GCS: Eus. II 2, 646f. SCHWARTZ).

drien von den Heiden[1], und mit deutlichem Hinweis auf die entehrende Niederwerfung vor den Götterbildern mahnt er sie: „Höret doch auf mit den kriechenden Verbeugungen, denn (nur) »die Feinde des Herrn werden den Staub lecken« sagt (Ps. 71, 9). Richtet den Kopf auf von der Erde zum Äther, blicket hinauf zum Himmel[2].“ Solche Gedanken waren nicht selbständig von den christlichen Schriftstellern erdacht, sie waren bereits im hellenistischen Judentum im Anschluß an Plato und Poseidonios vorgetragen worden. So sagt Philo: „Den Menschen allein hat die Gottheit unter den Erdbewohnern zum Himmelsgewächs geschaffen, während er die Häupter der anderen an den Boden fesselte — denn sie tragen alle das Haupt gesenkt —; des Menschen Haupt aber richtete er nach oben, damit er die himmlischen und unvergänglichen, nicht aber irdische und vergängliche Speisen erhalte[3].“ Hellenistisch gebildete Christen wie Klemens von Alexandrien verschleiern ihre Abhängigkeit keineswegs, sondern heben die Tatsache noch besonders hervor, daß ja auch schon die antike Philosophie in merkwürdiger Einhelligkeit den Satz aufgestellt habe, daß der Mensch zum Anblick des Himmels erschaffen sei[4]. Der an der Antike, an Cicero[5] und Seneca[6] geschulte Lactantius wiederholt diesen Gedanken mit besonderer Vorliebe und in allen Formen. Der Mensch allein ist nach ihm so gestaltet, daß seine Augen

---

1) Klemens von Alexandrien, Protreptikos X 105, 1 (GCS: Clem. I 75 Z. 13f. STÄHLIN).

2) Klemens von Alexandrien, Protreptikos X 106, 2 (GCS: Clem. I 76 Z. 5f. STÄHLIN).

3) Philo von Alexandrien, Über die Nachstellungen § 84f. [Die Werke Philos von Alexandria III (Breslau 1919) 303 COHN-LEISEGANG mit der Anmerkung von I. HEINEMANN].

4) Klemens von Alexandrien, Protreptikos IV 63, 4 (GCS: Clem. I 48 Z. 19ff. STÄHLIN).

5) Cicero, De legibus I, 9 § 26: *Nam quom ceteras animantes abiecisset ad pastum, solum hominem erexit et ad caeli quasi cognationis domiciliique pristini conspectum excitavit ...*

6) Seneca, Ep. 92 § 30 S. 412f. HENSE: *Quemadmodum corporum nostrorum habitus erigitur et spectat in caelum, ita animus ...* Ep. 94 § 56 S. 432 Z. 23ff. HENSE: *Illa (natura) vultus nostros erexit ad caelum et quidquid magnificum mirumque fecerit, videri a suspicientibus voluit ...*

zum Himmel gerichtet sind und sein Antlitz zu Gott aufschaut[1]. Von diesem Gesichtspunkt aus mahnt er die Heiden, doch nicht den vierfüßigen, mit dem Blicke der Erde zugekehrten Tieren zu gleichen, sondern den hohen Sinn zu Gott zu erheben, der das himmelwärts gerichtete Antlitz gegeben hat[2]. Der Mensch habe den aufrechten Gang und den Blick zum Himmel, nicht um zur Erde gebeugt die Erde anzubeten, sondern sich zu erinnern, daß er zu Höherem, zum Himmlischen berufen sei[3]. Zwar habe auch Anaxagoras einst auf die Frage, wozu er geboren sei, die Antwort gegeben: „Um den Himmel und die Sonne anzusehen," allein dies sei naturalistisch gemeint und abzuweisen[4], ein geistiges Betrachten des Schöpfers sei das Ziel. Nur die Religion gibt dem Aufblick zum Himmel erst Sinn und Bedeutung[5].

---

[1]) Lactantius, Divin. instit. I. VII, 5 § 6 (CSEL 19, 597 Z. 7ff. BRANDT): „. . . *ex omnibus animantibus solus ita formatus est, ut oculi eius ad caelum directi, facies ad deum spectans, vultus cum suo parente communis sit videaturque hominem deus quasi porrecta manu adlevatum ex humo ad contemplationem sui excitasse?*" Vgl. VII 5 § 20 (CSEL 19, 600 Z. 9ff. BRANDT): „*cetera namque animalia in humum vergunt, quia terrena sunt, nec capiunt immortalitatem, quae de caelo est, homo autem rectus in caelum spectat, quia proposita est illi immortalitas . . .*" Ähnliche Gedanken VII 5 § 22 (CSEL 19, 600 Z. 22f.); VII 9 § 11 (CSEL 19, 612 Z. 13—23).

[2]) Divin. instit. II 2 § 19, 20 (CSEL 19, 102 Z. 7ff.). Vgl. III 27 § 16 (CSEL 19, 263 Z. 25 — 264 Z. 2): „*Nihil igitur prodest ita fictum esse hominem, ut recto corpore spectet in caelum, nisi erecta mente deum cernat et cogitatio eius in spe vitae perpetuae tota versetur.*" Ferner IV 1 § 4 (CSEL 19, 275 Z. 3f.); VII 1 § 19 (CSEL 19, 585 Z. 2f.); IV, 17 § 19 (CSEL 19, 348 Z. 6ff.). An dieser Stelle wird in apologetischer Allegorese gegen das jüdische Schweinefleischverbot gesagt, daß dieses unreine Tier niemals den Himmel anschaut. Es darf angemerkt werden, daß Kaiser Julian in seiner Rede auf die Göttermutter (Oratio V [I, 229 HERTLEIN]) sagt, das Schwein sei als Opfergabe nur den Göttern des Totenreiches genehm, da es den Himmel nicht anzuschauen vermöge. In ΙΧΘΥΣ I, 147 A. 2 habe ich die Stelle irrig auf den Fisch bezogen. Richtig in ΙΧΘΥΣ II, 370 A. 5.

[3]) Divin. instit. II 17 § 9; II 18 § 1 (CSEL 19, 173 Z. 14ff.; 19, 174 Z. 21); III 12 § 26 (CSEL 19, 211 Z. 5ff.).

[4]) Divin instit. III 9 § 4ff. (CSEL 19, 199 Z. 15ff.).

[5]) Divin. instit. III 10 § 10 (CSEL 19, 203 Z. 20 — 204 Z. 2): „*Si enim nobis in caelum spectandum est nihil utique aliud quam ob religionem, si religio tollitur, nulla nobis ratio cum caelo est.*"

Der Richtung der Augen beim Gebete folgte auch die Haltung der Hände. Rief man die Unterweltsgötter an, so streckte man die Hände erdwärts, betete man zur Sonne[1] und zu den Lichtgottheiten, so erhob man die Hände zum Himmel. Servius[2] und Macrobius[3] unterrichten uns besonders deutlich darüber. Auch das Berühren der Erde, das im antiken Zauber eine so große Rolle spielte[4], ist in diesem Zusammenhange zu beachten; auch hier handelt es sich um einen Gebetsgestus, der mit den im Zauber besonders wirksamen, d. h. den unterirdischen Mächten in Verbindung bringen soll[5]. Auf dem Boden sitzend und die Erde berührend, betete man zur Mutter Erde[6]. Die Händeerhebung beim Gebete, die den Aufblick zum Himmel begleitete[7], war so alltäglich, daß [Aristoteles] sagen konnte: „Wir Menschen insgesamt strecken unsere Hände beim Gebete nach dem Himmel aus[8].“ Daß man mitunter nur die

---

1) Vgl. Bull. corr. hell. 1882 S. 500: Ein gewisser Theogenes αἴρει τὰς χεῖρας τῷ Ἡλίῳ καὶ τῇ Ἀγνῇ θεᾷ.

2) Servius, Comm. in Verg. Aen. IV 205 (I 500 Z. 21—25 THILO): *„‚Manibus supinis‘ iuxta rationem: nam inferos demissis ad terram manibus invocamus: ut Homerus inducit Althaeam, matrem Meleagri, manibus in longum porrectis, ut ipse alibi (III 263) ‚passis de litore palmis‘: caelestes levatis ad caelum, ut modo, et alibi (I 93) ‚duplices tendens ad sidera palmas‘.“*

3) Macrobius, Saturnal. III 9 § 12 S. 188 Z. 20ff. EYSSENHARDT²: *„Tellus mater teque Juppiter obtestor. Cum Tellurem dicit, manibus terram tangit: cum Jovem dicit, manus ad caelum tollit: cum votum recipere dicit, manibus pectus tangit.“*

4) Vgl. z. B. R. HEIM, Incantamenta magica graeca latina (Lipsiae 1892) S. 479 Nr. 55 aus Varro; S. 496 Nr. 107 aus Marcellus, S. 533 Nr. 196.

5) Zum Schlagen der Erde im Heroen- und Totenkult vgl. besonders E. ROHDE, Psyche I⁵ (Tübingen 1910) 119 A. 2; auch F. BOEHM, De symbolis Pythagoreis (Diss. Berlin 1905) 54 Nr. 55 zum Pythagoreischen Gebot, beim Donner die Erde zu berühren. — Vgl. besonders Plutarch, Amator. narrat. 3 (IV 468 Z. 27 BERNARDAKIS): „(Ὁ Σκέδασος) ἔθει διὰ μέσης τῆς πόλεως, ἀνατείνων πρὸς ἥλιον τὼ χεῖρε, αὖθις δὲ τὴν γῆν τύπτων ἀνεκαλεῖτο τὰς Ἐρινάς.“

6) Macrobius, Saturnal. I 10 § 21 S. 46 EYSSENHARDT²: *„Huic deae* (sc. Opi) *sedentes vota concipiunt terramque de industria tangunt demonstrantes ipsam matrem terram esse mortalibus adpetendam.“*

7) Vgl. Ovid, Metamorphoseon XV, 38.

Squalidus ad superos tollens reus ora manusque . . .

8) [Aristoteles], De mundo 6: „πάντες οἱ ἄνθρωποι ἀνατείνομεν τὰς χεῖρας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐχὰς ποιούμενοι.“

rechte Hand zum Gebete erhob [1], wie man dies gewöhnlich auch beim Eide zu tun pflegte [2], macht keinen wesentlichen Unterschied aus.

Die Gebetshaltung der Handerhebung war nicht nur den Griechen und Römern eigen, sondern längst vorher den Semiten des Ostens geläufig. Babylon hatte seine Handerhebungs-Gebete [3], mit erhobener Hand betete der Hethiter zu Ischtar [4], und für das Judentum brauche ich nur den einen Psalmvers zu zitieren Ps. 62 (63), 5: *„in nomine tuo levabo manus meas."*

Den Gebetsgestus der Händeerhebung und des Himmelsblickes brachten die ersten christlichen Missionare aus Palästina mit und fanden ihn wiederum in den anderen Ländern der griechisch-römischen Welt vor, so daß eine Umänderung nicht vor sich zu gehen brauchte. Daß die Christen von Anfang an so beteten, bedarf keines Beweises [5]. Einige Stellen, die mir zur Hand sind, seien ausgehoben. So sagt Tertullian: „Dorthin (zum Himmel) schauen wir Christen auf und beten, die Hände ausgebreitet, weil sie unschuldig sind, das Haupt entblößt, weil wir nicht zu erröten brauchen, und ohne (vorbetenden) Zeremoniar, weil wir aus dem Herzen beten [6]." Der Gedanke des Himmelsblicks und der Erhebung zu Gott beherrscht den Schriftsteller so stark, daß er selbst das Tierreich als beschämendes Beispiel den Menschen vor Augen hält: „Es beten auch alle Engel, es betet jegliche Kreatur, es betet das Vieh

---

[1]) Vgl. etwa Pausanias V 25, 5 (II 78 Z. 19—21 SPIRO): Von den Einwohnern von Akragas ἀνέθεσαν τοὺς παῖδας ἐς Ὀλυμπίαν τοὺς χαλκοῦς, προτείνοντάς τε τὰς δεξιὰς καὶ εἰκασμένους εὐχομένοις τῷ θεῷ.

[2]) Vgl. F. J. DÖLGER, Die Sonne der Gerechtigkeit: LF 2, 118.

[3]) E. EBELING, Quellen zur Kenntnis der babylonischen Religion [Mitteilungen der vorderasiatischen Gesellschaft 23 (1918) 1—24: Zur Gebetssammlung „Handerhebung"].

[4]) M. WITZEL, Keilinschriftliche Studien, Heft 4: Hethitische Keilschrift-Studien I (Fulda 1924) 43 Z. 9 f.: „Nun habe ich zu Ischtar von Schamucha, meiner Herrin, die Hand erhoben. Und Ischtar von Schamucha, meine Herrin, hat mir geholfen."

[5]) Für die Händeerhebung vgl. besonders AD. RECHENBERG, De Χειραρσίᾳ orantium. Lipsiae 1688. Abgedruckt bei J. E. VOLBEDING, Thesaurus I (Lipsiae 1847) 344—351.

[6]) Apologeticon 30, 4 S. 96 RAUSCHEN [2]: *„Illuc suspicientes christiani manibus expansis, quia innocuis, capite nudo, quia non erubescimus, denique sine monitore, quia de pectore oramus."*

und die wilden Tiere und beugen ihre Knie, und wenn sie aus ihren Ställen und Höhlen herauskommen, so blicken sie nicht untätigen Mundes zum Himmel auf, sondern lassen den Hauch sprühend ausgehen nach ihrer Art. Und auch die Vögel frühmorgens erwachend erheben sich zum Himmel empor und breiten statt der Hände das Kreuz ihrer Flügel aus und singen etwas wie ein Gebet[1]." Der Sinn der Erhebung von Augen und Händen zum Himmel ist für die semitische Welt des Ostens, für Griechen und Römer sowie für das Christentum der gleiche. Es genüge nur je ein Beispiel. Psalm 122, 1—3 heißt es: „Zu dir erhob ich meine Augen, der du in dem Himmel wohnst. Siehe, wie die Augen der Knechte auf die Hände ihrer Herren, wie die Augen der Magd auf die Hände ihrer Herrin, so schauen unsere Augen nach dem Herrn unserem Gott[2], bis er sich unser erbarmt: Erbarme dich unser, o Herr, erbarme dich unser." Aristoteles sagt: „Alle eignen den obersten Raum der Gottheit zu, Barbaren und Griechen und wer nur immer an das Dasein von Göttern glaubt[3]." Das unter dem Namen des gleichen Aristoteles gehende Buch „Über die Welt" fügt noch bei: „Zeugnis dafür ist auch das gesamte Leben, das die obere Gegend Gott zueignet. Denn wir Menschen insgesamt strecken beim Gebet die Hände zum Himmel aus[4]." Cicero sagt: „(Scipio) blickte zum Himmel auf und sprach: »Ich sage dir Dank, o höchster Sol, und euch, ihr Himmlischen alle«[5]." Augen

---

[1]) Tertullian, De oratione 29 (CSEL 20, 200 Z. 4 ff. REIFFERSCHEID-WISSOWA). Zur Händeerhebung vgl. noch Origenes, In Numeros Homilia XIX, 1 (GCS: Origenes VII, 180 Z. 19 BAEHRENS): *semper levandae sunt in orationibus manus, ut ita demum vincatur Amelec et cadat . . .* — Ein Gebet zu Jesus mit erhobenen Händen bieten die Johannesakten 43 (AAA II, 1, 172 Z. 6 f. BONNET).

[2]) Vgl. Die Oden Salomos Nr. 14, 1 S. 33 GRIMME:

„<Siehe,> wie die Augen des Sohnes nach seinem Vater,
So sehen meine Augen, o Herr, auf dich allezeit."

[3]) Aristoteles, De coelo I 5: „Πάντες τὸν ἀνωτάτω τῷ θείῳ τόπον ἀποδιδόασι, καὶ βάρβαροι καὶ Ἕλληνες, ὅσοιπερ εἶναι νομίζουσι θεούς."

[4]) [Aristoteles], De mundo 6: „Συνεπιμαρτυρεῖ δὲ καὶ ὁ βίος ἅπας, τὴν ἄνω χώραν ἀποδοὺς θεῷ. καὶ γὰρ πάντες οἱ ἄνθρωποι ἀνατείνομεν τὰς χεῖρας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐχὰς ποιούμενοι."

[5]) Cicero, Somnium Scipionis 2 S. 653 EYSSENHARDT[2] *„suspexit ad caelum et ‚grates', inquit, ‚tibi ago', summe Sol, vobisque, reliqui caelites . . ."*

und Hände zum Himmel erheben, ist das gleiche wie zu Gott aufschauen. Die Christen haben den gleichen Gedanken damit verbunden[1]. Man schaut nach Gott und seiner Wohnung, man erhebt seine Augen zum Himmel und fühlt sich dadurch Gott nahe[2]. Man streckt die Hände zum Himmel aus zum Sinnbild, daß auch die Seele sich nach oben gewandt hat zum Herrn[3].

Am besten hat den Sinn dieser Gebetszeremonien als Erhebung des Menschengeistes zu Gott wohl Klemens von Alexandrien zur Geltung gebracht. Er geht aus von der Begriffsbestimmung des Gebetes als eines „Gespräches des Menschen mit Gott." Auch wenn man nur lisple, ja wenn man nicht einmal die Lippen öffne und unter Schweigen zu Gott spreche, so sei dies wie ein lauter Ruf aus dem Herzen[4]. Dann fährt Klemens fort[5]: „Wir heben unser Haupt in die Höhe und erheben unsere Hände zum Himmel, ja wir hüpfen mit den Füßen empor beim gemeinsamen Schlußruf des Gebetes: wir folgen so der Bereitwilligkeit des Geistes zur geistigen Natur, und im Versuch, mit dem Geiste zugleich den Körper der Erde zu entrücken, erheben wir in die Luft »die Seele beflügelt« vom

---

[1]) Cyprian, De habitu virginum 22 (CSEL III 1, 203 Z. 18ff. HARTEL): *„Deum spectet et caelum neque oculos ad sublime porrectos ad carnis et mundi concupiscentiam deprimat, ad terrena deponat."* Vgl. auch Tertullian, Apologeticon 30, 7 S. 97 RAUSCHEN[2]: *„Sic itaque ad deum expansos ungulae fodiant . . ."*, wo bei dem bilderreichen Schriftsteller die martervolle Ausspannung des Körpers auf dem *eculeus* sofort den Gedanken nahelegt, daß der Christ dabei mit ausgereckten Armen die Gebetsstellung einnimmt und zugleich zu Gott im Himmel aufschaut.

[2]) Cyprian, Ad Donatum 14 (CSEL III 1, 14 Z. 26f. HARTEL): *„ad caelum oculos tollit a terris et ad Domini munus admissus ac Deo suo mente iam proximus . . ."*

[3]) Acta Johannis 43 (AAA II, 1, 172 Z. 6f. BONNET): Ὁ δὲ Ἰωάννης ἀνατείνας αὐτοῦ τὰς χεῖρας ἐπαρθεὶς τὴν ψυχὴν εἶπε πρὸς τὸν κύριον· Δόξα σοι Ἰησοῦ μου . . . Vgl. besonders die schöne Ausführung bei Origenes, In Exodum Homilia XI, 4 (GCS: Orig. VI 255f. BAEHRENS).

[4]) Klemens von Alexandrien, Stromata VII 7 § 39, 6 (GCS: Clem. III 30 Z. 15 STÄHLIN).

[5]) A. a. O. VII 7 § 40, 1. 2 (III 30 Z. 19—28 STÄHLIN): „Ταύτῃ καὶ προσανατείνομεν τὴν κεφαλὴν καὶ τὰς χεῖρας εἰς οὐρανὸν αἴρομεν τούς τε πόδας ἐπεγείρομεν κατὰ τὴν τελευταίαν τῆς εὐχῆς συνεκφώνησιν . . ." Werden wir übrigens die Worte τοὺς πόδας ἐπεγείρομεν übersetzen müssen „aufhüpfen" oder nur „sich auf die Fußspitzen stellen"?

Verlangen nach dem Göttlichen und zwingen sie, zum Heiligtum zu gehen, mit völliger Verachtung der Fessel des Fleisches. Wir wissen nämlich gar wohl, daß der (wahre) Gnostiker gerne aus der gesamten Welt geht, wie die Juden aus Ägypten, um dadurch vor allem deutlich zu zeigen, daß er am liebsten in nächster Nähe Gottes weilen möchte." Es sind die gleichen Gedanken, die Klemens an einer anderen Stelle in diese Form kleidet[1]:

„Den Sinn in die Höhe erhoben,
Der Welt und den Sünden abgewandt,
Mit dem Fuße nur leise die Erde berührend,
Nur scheinbar noch weilend in dieser Welt,
Erstreben wir heilige Weisheit."

Ganz im Geiste der von Klemens gegebenen Erklärung der Gesetzeszeremonien bewegen sich die Ausführungen des Origenes. „Von den tausenderlei Körperhaltungen (beim Gebet)", meint er, „sei die Haltung mit Ausstreckung der Hände und Erhebung der Augen allen vorzuziehen, da sie gleichsam am Körper das Bild der Stimmungen zum Ausdruck bringe, wie sie der Seele während des Gebetes geziemen[2]." Den nicht ausgesprochenen weiteren Gedanken können wir uns aus den vorgenannten Stellen bei Klemens ergänzen.

Der von Klemens genannte eigentümliche Brauch des Aufhüpfens beim gemeinsamen Schlußruf des Gebetes zeigt eine merkwürdige Ähnlichkeit mit einer Sitte der Juden, auf die BUXTORF die Aufmerksamkeit lenkte. Die Juden haben ein Segensgebet *Šemone ʿesre,* das mit der sog. *Ḳeduscha* endigt. Die *Ḳeduscha* enthält den Lobpreis: „Heilig, heilig, heilig ist Gott der Heerscharen, von seiner Herrlichkeit ist erfüllt die ganze Erde." Die begleitende Gebetszeremonie schildert Buxtorf also: „Sie erheben die Augen zum Himmel, um eine größere Andacht zu erzielen, sie bewegen den ganzen Körper wie zitternd vor der furchtbaren Heiligkeit Gottes und zugleich hüpfen sie dreimal in die Höhe, wie um sich den Engeln anzugleichen, die diesen Hymnus zuerst gesprochen haben oder

---

[1]) Klemens von Alexandrien, Paedagog I 5 § 16, 3 (GCS: Clem. Al. I 99 Z. 31 ff. STÄHLIN).

[2]) Origenes, Περὶ εὐχῆς 31, 2 (GCS: Orig. II 396 Z. 10—14 KOETSCHAU).

um gleichsam zu Gott emporzusteigen; sofort aber springen sie zurück, wie zum Zeichen, daß es unmöglich sei, zu Gott emporzusteigen, oder seine Natur und Wesenheit in diesem sterblichen Leben zu erfassen[1]." Wenn man diese Darstellung mit der Klemensstelle vergleicht, so kann man die überraschendste Ähnlichkeit nicht verkennen[2]. Eine Abhängigkeit des von Klemens berichteten Brauches vom Judentum käme trotzdem nicht in Betracht, wenn J. ELBOGEN recht hat mit seiner Behauptung, daß das Hüpfen bei der Keduscha erst von den mittelalterlichen jüdischen Mystikern eingeführt worden sei[3]. In diesem Falle könnte nur ein bodenständiger ägyptischer Brauch von den Christen Alexandriens übernommen oder forterhalten worden sein. Vielleicht haben wir für den ägyptischen = heidnischen Brauch sogar bildhafte Wiedergaben, wenn wir das Relief im Thermen-Museum zu Rom (MOSCIONI Nr. 24 757), das als Venustanz bezeichnet wird, so auffassen dürfen.

Auch mit der Händeerhebung und dem Himmelsblick sind die Christen einer Zeremonie gefolgt, die sie in der religiösen Kultur des Judentums und teilweise auch des Heidentums vorfanden. Der Versuch aber, auch hier christliche Gedanken zu unterschieben, tritt schon frühe zutage. Wie man aus der bekannten antiken Figur des betenden Knaben ersehen kann, erhoben die Griechen die Hände zum Gebete ziemlich hoch. Wie die Griechen, so auch die Römer[4]. Das Erheben des Hauptes und Antlitzes folgte dem, so daß mitunter der Eindruck des stolz erhobenen Hauptes erweckt wurde. Juvenalis hat diesen

---

[1]) Nach BUXTORF, Synagoga iudaica 208 = c. 10 wiederholt bei C. VITRINGA, De synagoga vetere[2] (Leucopetrae 1726) 1112 = Lib. III, 2, 19γ.

[2]) *„Ovum ovo similius non est"* sagt VITRINGA a. a. O. 1112. Auch JOH. HENRICUS URSINUS, Analect. I, 38 p. 52 hat die Klemensstelle mit dem jüdischen Brauch in Zusammenhang gebracht. CHRISTOPH VOLLAND, De subsultu precantium in primitiva ecclesia (Altorfi 1707) [wiederabgedruckt bei J. E. VOLBEDING, Thesaurus commentationum selectarum et antiquiorum et recentiorum illustrandis antiquitatibus christianis inservientium I (Lipsiae 1847) 352—362] hat sich dagegen erklärt in einer mehr wortreichen als überzeugenden Darstellung.

[3]) J. ELBOGEN, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung (Leipzig 1913) 499. Hinweis von E. PETERSON in Byz.-neugr. Jahrb. 3 (1922) 186.

[4]) Doch hat die betende Frau aus Herkulanum (Anderson 23 336) die Unterarme vom angelegten Ellenbogen wagerecht ausgebreitet.

Gedanken ausgeprägt, wenn er Wort und Haltung eines Gebetes also zusammenfaßt:

„Langes Leben spende mir, Jupiter, gib viele Jahre"
Mit erhobenem Antlitz bittest du dies, doch ist auch bleich dir die Wange[1].

Es lag ganz in der Kampfstellung christlicher Schriftsteller, den antiken Gestus durch Verherrlichung des ähnlichen christlichen zu entwerten. So sagt Tertullian (allerdings zugleich mit einem Hinblick auf Pharisäer und Zöllner): „Wenn wir mit Bescheidenheit und Demut anbeten, empfehlen wir dadurch um so mehr Gott unsere Bitten, wenn wir dabei auch unsere Hände nicht allzusehr in die Höhe emporstrecken, sondern sie leicht und anständig erheben und auch das Antlitz nicht zu frech in die Höhe richten[2]." Von dem sprachgewaltigen Tertullian abhängig stellt auch Cyprian seiner Gemeinde mit besonderer Deutlichkeit vor, daß der Zöllner nicht „mit frech erhobenen Augen und keck emporgestreckten Armen" gebetet habe[3]. Die Christen hielten nämlich beim Beten die Arme mehr wagrecht, um dadurch das Kreuz Christi nachzuahmen. Ausdrücklich sagt dies Tertullian. Er erinnert sich an Isaias 1, 15: „Und wenn ihr eure Hände ausbreitet, verhülle ich meine Augen vor euch, auch wenn ihr noch so viel betet, ich höre nicht. Euere Hände sind voll Blutschuld." Diese Worte hält er den Juden vor: Als Erben der Schuld ihrer Väter wagen die Juden nicht, „ihre Hände zum Herrn zu erheben, damit nicht Isaias laut rufe, damit nicht Christus sich vor ihnen entsetze. Wir aber, wir erheben nicht nur unsere Hände, wir breiten sie auch aus. So stellen wir in der Haltung das Leiden des Herrn dar und bekennen im Gebete Christus[4]."

---

[1]) Juvenalis, Sat. 10, 189, 190 S. 209 JAHN-LEO[4]:
„Da spatium vitae, multos da, Iuppiter, annos"
hoc recto vultu, solum hoc et pallidus optas.

[2]) Tertullian, De oratione 17 (CSEL 20, 190 Z. 22ff. REIFFERSCHEID-WISSOWA): *„. . . ne vultu quidem in audaciam erecto."*

[3]) Cyprian, De dominica oratione 6 (CSEL III 1, 269 Z. 25f. HARTEL).

[4]) Tertullian, De oratione 14 (CSEL 20, 189 Z. 10ff. REIFFERSCHEID-WISSOWA). Auch Minucius Felix, Octavius 29, 8 S. 51 Z. 15f. WALTZING betont ähnlich: *„et cum erigitur iugum, crucis signum est, et cum homo porrectis manibus deum pura mente veneratur."* Doch

Alle diese christlichen Ausdeutungen sind Versuche, den Besitzstand der eigenen Liturgie gegen Judentum und Heidentum abzugrenzen und zu sichern — an der Tatsache, daß das Christentum einzelne Zeremonien seines Rituals aus der allgemeinen religiösen Kultur übernommen hat, ändert dies nichts. Diese Tatsache wird auch ins Auge zu fassen sein für die Ostung der Liturgie.

§ 19.

Die Ostung in der Liturgie.

Über die Himmelsrichtung, nach der die Liturgie der antiken Religionen vollzogen wurde, sind wir noch nicht genügend unterrichtet. Im Isiskult erfolgte nach Apuleius die Tempelöffnung so früh am Morgen, daß die Verehrung des Götterbildes und die verschiedenen Opferspenden bei Sonnenaufgang vorüber waren; dann erfolgte die Begrüßung des aufgegangenen Lichtes[1], wobei sich wohl Priester und Volk nach Osten kehrten. Etwas mehr wissen wir vom griechischen Kult. Von der großen Pro-

---

hat Minucius nach dem Zusammenhang nicht nur den betenden Christen, sondern einen beliebigen Beter der antiken Kultur im Auge. Im betenden Moses (Ex. 17, 10—12) sieht die Kreuzfigur Justin, Dialog 90, 4 S. 204 GOODSPEED. Zu dieser Ausdeutung von Exodus 17, 11 vgl. auch Origenes, In Exodum Homilia III, 3 (GCS: Orig. VI, 170 Z. 19—25 BAEHRENS): *Et vere illud impletur in nobis, in quo Moyses dedit figuram: cum enim ipse ‚elevaret manus', vincebatur Amalech; si vero velut lassas eas ‚deiceret' et bracchia infirma deponeret, ‚invalescebat Amalech'. Ita ergo etiam nos in virtute crucis Christi extollamus bracchia et ‚elevemus' in oratione ‚sanctas manus in omni loco sine ira et disceptatione', ut Domini mereamur auxilium.* — Zur Händeerhebung in Kreuzesgestalt siehe auch Acta Xanthippae et Polyxenae 28 S. 78 JAMES: στὰς οὖν (sc. Ἀνδρέας) εἰς προσευχήν, τὰς χεῖρας ἐπιζεύξας εἰς τύπον σταυροῦ . . . . Ferner wäre noch zu nennen aus den Oden Salomos Nr. 42, 1—3 S. 99 GRIMME:

„Ich habe meine Hände ausgestreckt und mich meinem Herrn genähert;
Denn das Ausbreiten meiner Hände ist sein Zeichen.
Mein Ausstrecken bedeutet das hochgerichtete Holz,
Woran der gerade Weg aufgehängt wurde."

Vgl. ebenso Ode 27 S. 67 GRIMME.

[1]) Apuleius, Metamorphoseon XI 20 (I 282 HELM).

zession der Panathenaeen erfahren wir durch einen Volksbeschluß aus der Zeit um 334 v. Chr., daß sie sich nach einer nächtlichen Feier (παννυχίς) gleichzeitig mit dem Aufgang der Sonne in Bewegung setzte[1]. Die Richtung der eigentlichen Liturgiefeier wird nicht angegeben. Es ist aber sehr wahrscheinlich, daß die Prozession mit einer liturgischen Begrüßung der Sonne, also mit einem nach Osten gesprochenen Gebet, oder in dieser Richtung gesungenen Lied ihren Anfang nahm. Dies anzunehmen, wird schon durch die private Morgenandacht zur aufgehenden Sonne[2] nahegelegt, mehr aber noch durch die dem griechischen Kult verwandte Übung der Therapeuten, die nach der großen Pannychis nach Osten gekehrt die aufgehende Sonne begrüßten[3]. Den Himmlischen gehört nach griechischer Auffassung der strahlende Morgen. Vom Sonnenaufgang bis Mittag ist die passende Zeit, ihnen Opfer zu bringen[4]. Von Mittag ab, abends und nachts gedenkt man der Götter des Schattenreichs und der Toten[5]. Der Kult trug diesem Gedanken noch weiter Rechnung, indem er das Opfer an die Götter der Unterwelt und die Abgeschiedenen nach der Gegend der Finsternis, nach Westen spendete, den Himmlischen aber nach der Gegend des Lichtes, nach Osten[6]. Auch für die römische Religion haben wir die Liturgierichtung nach Osten in vielen Fällen nachgewiesen[7].

Dieser Tatbestand liegt vor in der Zeit, da das Christentum von Osten her in das Mittelmeerbecken vordrang und sich nun

---

[1]) IG II 1, 163 Z. 31—35 KOEHLER und W. DITTENBERGER, Sylloge II[2] 433 Nr. 634: „τοὺς δὲ ἱεροποιοὺς τοὺς διοικοῦντας τὰ Παναθήναια τὰ κατ' ἐνιαυτὸν ποεῖν τὴν παννυχίδα ὡς καλλίστην τῆι θεῶι καὶ τὴν πομπὴν πέμπειν ἅμα ἡλίωι ἀνιόντι, ζημιοῦντας τὸν μὴ πειθαρχοῦντα ταῖς ἐκ τῶν νόμων ζημίαις."

[2]) Siehe oben S. 40 f.

[3]) Vgl. oben S. 46.

[4]) Zum Opfer bei Sonnenaufgang an Apollo vgl. Pausanias X, 11, 5 (III, 129 Z. 21 SPIRO).

[5]) Vgl. K. F. HERMANN, Lehrbuch der gottesdienstlichen Alterthümer der Griechen (Heidelberg 1846) 68 = § 16, 2; 134 = § 29, 1. — H. USENER, Götternamen (Bonn 1896) 187 A. 28. — F. PFISTER, Der Reliquienkult im Altertum II = RVV V, 2 (Gießen 1912) 472 zitiert Philostratos, Her. p. 308 KAYSER, wo gesagt wird, daß das Totenopfer gehalten wird, „bevor die Sonne aufgegangen ist".

[6]) Siehe oben 245 A. 4 und 306 A. 4.

[7]) Vgl. oben S. 50 ff.

mit der religiösen Kultur der Griechen und Römer auseinandersetzen mußte. Die neue Religion hat schon frühzeitig (sicherlich schon mit der Zerstörung von Jerusalem) in den Gegenden von Antiochien und Alexandrien im Kampfe mit Heidentum und Judentum[1] ihre Gebets-Ostung zunächst gewohnheitsmäßig geübt und wohl auch bald zum Gesetz gemacht. Mit der allgemeinen Ostrichtung beim Gebet war die Ostung bei der Liturgie von selbst gegeben. Der Text von Sap. 16, 28 mit der für die Christen so inhaltreichen εὐχαριστία[2] mag dabei noch bestimmend mitgewirkt haben. Die christliche Ostung bei der Liturgie brauchte demnach von dem gleichartigen Brauch in den Ländern westlich von Jerusalem nicht erst hervorgerufen zu werden, aber sie konnte von ihm aus eine Festigung erfahren und den Charakter des Selbstverständlichen bekommen.

Wir haben gehört, daß bei der Mahnung des *Sursum corda* alles darauf abgestimmt war, die Sammlung des Geistes zu erwecken und die gesamte Aufmerksamkeit auf die beginnende heilige Handlung hinzulenken. Wir werden dabei nicht außer acht lassen dürfen, daß auch die Antike beim Opfer die gespannteste Aufmerksamkeit verlangte und als äußeres Zeichen dafür das Geradeaus-Sehen. Das Umsehen während der Opferhandlung war streng untersagt. Die Opfervorschrift klingt noch deutlich an in der Vorführung einer Heilkünstlerin bei Ovid. Die Frau verbietet den beim Opfer Anwesenden, sich umzuschauen[3]. Wie sich aus der mozarabischen Liturgie erschließen läßt, hat man auch im Christentum zuweilen durch ein eigenes

---

[1]) Oben S. 185 ff; 198.

[2]) Siehe oben S. 119 und S. 165 f.

[3]) Ovid, Fastorum VI 164:

„Quique adsint sacris, respicere illa vetat."

In einer anderen Linie liegt die Szene am römischen Lemurien-Fest, die Ovid, Fastorum V 435 ff. schildert. Der Opfernde wirft, ohne sich umzukehren, neun schwarze Bohnen einzeln hinter sich, wobei er eine Sühneformel spricht. Neunmal sagt er die Formel, und neunmal wiederholt er: „Geht aus dem Haus, ihr Seelen der Ahnen." Die Szene schließt ab (444): *„Respicit, et pure sacra peracta putat."* Dieser Satz darf wohl so gedeutet werden, daß das Umschauen während des Opfers überhaupt nicht gestattet war. — In diesem Zusammenhang mag man auch der Pythagoreischen Vorschrift gedenken: „ἀπιόντα εἰς ἱερὸν μὴ ἐπιστρέφεσθαι." Proclus in Platonis Phaed. p. 8. 6 FINCKH bei F. BOEHM, De symbolis Pythagoreis (Berolinum 1905) 47 Nr. 43.

Zeichen die Gläubigen zu Stille und Aufmerksamkeit gemahnt[1]; das *Sursum corda* hat die Mahnung wiederholt, auf die heilige Handlung zu achten.

Wir können die das *Sursum corda* begleitende Gebetszeremonie noch genauer feststellen. Außer der aufrechten Haltung, dem Stehen, der Händeerhebung und dem Himmelsblick war die Wendung nach Osten Vorschrift und mit dem *Sursum corda* zugleich ausgesprochen. Das *Habemus ad Dominum* könnte vielleicht in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts schon ein Zeugnis dafür enthalten, wenn unter *dominus* Christus verstanden werden darf; denn die Seelenerhebung zum Herrn hin ist mit einer körperlichen Wendung zum Herrn hin verbunden. Diese Vermutung mag im ersten Augenblick etwas kühn erscheinen. Man beachte aber einmal die Akten des Bischofs Fructuosus von Tarragona in Spanien († 21. Jan. 259). Hier heißt es bei Schilderung des Gerichtsverhörs: *„Fructuosus episcopus respexit ad Dominum et orare coepit intra se*[2]." Wenn Fructuosus nach dem Herrn hinschaut, so ist dies ein körperlicher Gestus des Gebetes, der durch das Beten im Herzen *(orare intra se)* näher bestimmt wird. Zum mindesten ist das Schauen nach dem Herrn hin eine Erhebung der Augen zum Himmel etwa so, wie es in den Akten des Pionius von Smyrna heißt († 11. März 250), er habe in die Luft geschaut[3]; eine Parallelstelle sagt deutlicher, er habe zum Himmel aufgeblickt und Gott gedankt[4], und eine dritte Stelle bringt als Trost, daß der Martyrer am Scheiterhaufen angenagelt war *ad orientem oculis animoque conversis*[5]. Hier wird die Erhebung der Augen nach Osten (wo der Herr weilt) mit dem Erheben

---

[1]) MEL VI 735 FÉROTIN (nach Ms. 35, 5 Toledo ± 1000) hat vor der Präfation der Lichtweihe in der Ostervigil die Rubrik: *„Post hec silentium datur III vicibus. Deinde: Equum et iustum est."* Eine ausführliche Untersuchung über das heilige Schweigen im christlichen Kult dürfen wir von P. O. CASEL O. S. B. erwarten, der sich zu diesem Gegenstand methodisch richtig den Weg gebahnt hat in seiner Arbeit: De philosophorum graecorum silentio mystico (RVV XVI 2 [Gießen 1919]).

[2]) Acta Ss. martyrum Fructuosi, Augurii, Eulogii c. 2 S. 265 RUINART.

[3]) Passio sanctorum Pionii et sociorum eius martyrum c. 19 S. 197 RUINART; c. 19, 10. 11 S. 69 KNOPF[2] (griech. Text).

[4]) C. 21 S. 197 RUINART; c. 21, 2 S. 70 KNOPF[2].

[5]) C. 21 S. 197 RUINART; c. 21, 6 S. 70 KNOPF[2].

der Seele zugleich genannt. So könnte das dem *Sursum corda* folgende *Habemus ad Dominum* tatsächlich Herzenserhebung und Ostung zugleich in sich schließen.

Außer diesen Mutmaßungen vermögen wir aber auch noch Beweise zu erbringen aus den sog. Canones des Basilius. Die auf ihre Entstehung noch nicht genügend untersuchte Schrift, vielleicht um 400 geschrieben, birgt viel altes liturgisches Gut[1]. Can. 97 bietet für den Gottesdienst nach der Entlassung der Katechumenen die Bemerkung: „Weiter soll der Diakon sagen: Ein jeder stehe an seiner Stelle so! Der Presbyter spricht: Der Herr sei mit euch allen! Sie sprechen: Und mit deinem Geiste! — Die Gemeinde erhebe ihre Herzen nach oben zu Gott! Sie sprechen: Wir haben sie hier bei ihm. Danach spricht er: Wir danken dir, Herr! Sie spricht: Du bist dessen würdig, du Gerechter[2]. Darauf beginnt er ein passendes Gebet, wie es unsere Väter, die Apostel, gelehrt haben. Wenn es in einem μαρτύριον, d. h. einem Orte der Märtyrer, ist und keine große Gemeinde zugegen ist, so genügt ein kleines Gebet, welches er auswendig weiß. Wenn es eine katholische[3] Kirche ist und die hohen Gebete (Gottesdienste) gehalten werden, soll niemand nach der Verlesung des Evangeliums hinausgehen, sondern erst nach dem Empfange der Opfer, er sei denn gezwungen. Wenn sie die erste ἐξομολόγησις sprechen, soll der Diakon den Sitzenden befehlen, aufzustehen, ihr Gesicht nach Osten zu wenden und auf die Heiligung zu achten. Wenn die Gebete und alle Bestimmungen vollständig

---

[1]) Aus dem eigentlichen Ägypten stammen sie nicht, da der Kanon 31 einen Brauch von den Ägyptern übernommen sein läßt. Damit ist freilich Alexandrien noch nicht ausgeschlossen; denn Ägypten und das hellenistische Alexandrien sind um 400 getrennte Begriffe. Vgl. Palladios, Historia Lausiaca 17 S. 43 Z. 10 f. BUTLER: „τούτων τῶν Μακαρίων ὁ μὲν εἷς Αἰγύπτιος τὸ γένος, ὁ δ' ἄλλος Ἀλεξανδρεύς." In ihrer jetzigen Form fällt die Schrift nach 373, da Kanon 31 Athanasius zu den Toten zählt: „Mein Vater Athanasius, der für die Wahrheit kämpfte."

[2]) Die Übersetzung kann unmöglich stimmen. Vgl. das oben S. 301 A. 4 angeführte ἄξιον καὶ δίκαιον der sog. Canones des Hippolyt oder auch das *„Vere dignum et iustum est"* der römischen Liturgie.

[3]) „Katholisch" ist hier die Haupt- oder Gemeindekirche im Gegensatz zu den sich immer weiter ausbreitenden Martyrer- und Totenkapellen. Vgl. besonders Kanon 31 mit der Vorschrift, die Gedächtnistage der Toten in der Gemeindekirche zu feiern.

erfüllt sind, sollen die Presbyter die Dreiheit bekennen und die Gesamtheit das Bekenntnis laut sprechen (nachsprechen) [1]. Dann soll der Presbyter aus dem Munde des ersten Diakons sagen: Wer rein ist, nahe zu den Mysterien usw.[2].“ Das Gesicht nach Osten zu wenden und auf die Heiligung zu achten steht hier unmittelbar nebeneinander. Wie die spätere Einladung zur Kommunion bekundet, haben wir bei unserer Bemerkung eine Mahnung, die mit dem Höhepunkt der eucharistischen Feier in Zusammenhang steht. Wir können dies etwa gleichzeitig aus einer Bemerkung bei Chrysostomus entnehmen. Der Prediger beklagt sich gelegentlich einer größeren Feier über das lärmende Gedränge beim Empfang der Kommunion. Dies kleidet er in den Gegensatz: „Was tust du, Mensch? Wenn der Priester vor dem (heiligen) Tische steht, die Hände zum Himmel ausstreckt und den Heiligen Geist anruft, daß er erscheine und die vorliegenden Gaben berühre, da ist große Ruhe; großes Schweigen ist, wenn der Geist die Gnade verleiht, wenn er kommt, wenn er die Gaben berührt; wenn du (aber) das Lamm geschlachtet siehst und zerteilt, dann machst du Lärm, bringst Verwirrung, Streit und Schmähung. Wie kannst du von diesem Opfer genießen, wenn du mit so viel Verwirrung zu diesem Tische hinzutrittst? [3]“

Demnach ging die in den Canones des Basilius genannte Aufforderung, nach Osten zu schauen und auf die Heiligung zu achten, der Wandlung voraus. Die Aufforderung des Diakons, nach Osten zu schauen, gehört als liturgische Anweisung an den Anfang der Präfation. Ausdrücklich wird sie mit der ersten ἐξομολόγησις in Verbindung gebracht, die in diesem Zusammenhang wohl nichts anderes als das erste Lobpreisgebet sein kann. Nach dem Fortgang der Katechumenen sammelt sich die Gemeinde der Gläubigen näher um den Altar. Der Diakon mahnt: „Ein jeder stehe an seiner Stelle.“ Dieser Mahnung wird sich die Aufforderung, nach Osten zu schauen, angeschlossen haben. Vorher saßen die Gläubigen bei der Predigt und Lesung an

---

[1]) Der Priester beginnt — das Volk fährt fort.

[2]) W. RIEDEL a. a. O. 274. Can. 97 arab. und lat. auch bei I. E. RAHMANI, I fasti della chiesa patriarcale Antiochena (Roma 1920) XVI f.

[3]) Johannes Chrysostomus, Sermo 34: In cometerii appellationem 3 (Migne PG 49, 397 f.).

Säulen, Wänden usw. und mochten auch nach verschiedenen Richtungen ihr Gesicht gewendet haben. Beim Gebet (Lobpreis, eucharistischem Gebet und Sonntags) war Stehen und allgemein Ostung verlangt. Die Mahnung dazu sprach der Diakon vor der eucharistischen Liturgie, und zwar bereits um die Mitte des dritten Jahrhunderts. Die syrische Didaskalie aus dieser Zeit hat zwar nur eine allgemeine Anweisung für Stehen und Ostung beim Gebet für die Zeit des Gottesdienstes; da aber für das Gebet ausdrücklich auf Ps. 67, 34 mit der Nennung des Lobgebetes verwiesen wird und unmittelbar darauf die Bemerkung steht, daß einer der Diakone bei den Oblationen der Eucharistie stehen soll, darf man vermuten, daß hier an den eucharistischen Gottesdienst gedacht ist[1]. Die Apostolischen Konstitutionen, die um 400 die Didaskalie überarbeitet haben, geben freilich auch nur die Bemerkung: „Und darauf sollen alle zusammen aufstehen und sich nach Osten wenden und nach dem Weggange der Katechumenen und Büßer sollen sie beten zu Gott, der aufstieg in den Himmel des Himmels nach Osten hin . . . Von den Diakonen sollen die einen nach dem Gebete acht haben auf die Darbringung der Eucharistie, mit Furcht dienend dem Leibe des Herrn, die anderen sollen nach der Menge sehen und Ruhe unter ihnen wahren[2].“ Wie bereits FUNK zur Stelle anmerkte, hat der Verfasser hierbei nicht an die Präfation, sondern entweder an das „Allgemeine Gläubigengebet“ oder an das Gebet der Gläubigen überhaupt gedacht[3]. Damit würde verständlich, daß bei dieser allgemeinen Gebetsanweisung zwar der Psalm 67 (68), 34 zitiert, aber statt des dort genannten Lobpreises (ψάλατε) das Wort προσευξάσθωσαν eingesetzt wird. Die allgemeine Gebetsanweisung, nach Osten gekehrt zu beten, gilt dann selbstverständlich auch für die Präfation und den gesamten eucharistischen Gottesdienst. Wir können dies in der von den Konstitutionen wiedergegebenen Liturgie durch eine Schlußfolgerung noch ziemlich deutlich erkennen.

Nach dem allgemeinen Gebet, das kniend verrichtet wurde

---

[1]) Didascalia II 57, 5 (I 160f. FUNK).

[2]) Constitutiones Apostolorum II 57, 14 (I 165 Z. 15ff. FUNK). Den Text siehe oben S. 234 A. 1.

[3]) Zu Apostolische Konstitutionen II, 57, 14 (I, 164 FUNK).

und nach dem Friedenskusse kommt die Mahnung des Diakons, daß kein Ungläubiger, Katechumene usw. da sei usf., dann kommt am Schluß der Ruf: „ὀρθοὶ πρὸς κύριον μετὰ φόβου καὶ τρόμου ἑστῶτες ὦμεν προσφέρειν“ [1]. STORF übersetzt: „Erhoben zum Herrn lasset uns mit Furcht und Zittern dastehen zum Opfern.“ Storf hat mit dem ὀρθοί jedenfalls das Ἄνω τὸν νοῦν der folgenden Präfation im Auge, worauf das Volk antwortet: Ἔχομεν πρὸς τὸν κύριον[2]. Nach der Parallele in II 57, 14 verstehe ich das ὀρθοί von dem wirklichen Aufstehen = ἐξαναστάντες und das πρὸς κύριον im Sinne des unmittelbar anschließenden καὶ ἐπ' ἀνατολὰς κατανοήσαντες. Die Richtung zum Herrn und nach Osten ist der damaligen Zeit gleichwertig, wie ja die Begründung der Gebets-Ostung durch Ps. 67, 34 deutlich bekundet. Statt vielen Beweises beachte man den Bericht Gregors von Nyssa über den Tod seiner Schwester Makrina, die mit unverwandten Augen auf ihren himmlischen Bräutigam hinsah, „denn ihr Bett war nach Sonnenaufgang gerichtet[3]“.

Liturgien sind besonders stark überlieferungstreu. Daher kommt es, daß man in lebendig geübten Liturgien die altertümlichsten Zeremonien zuweilen noch bis ins kleinste fortexhalten sieht. Vergleichen wir mit dem eben angeführten Text aus den Apostolischen Konstitutionen z. B. die koptische Liturgie. Die Anaphora des Basilius leitet ein mit der wichtigen Bemerkung:

Der Diakon: Kommet (näher) heran, stehet, ihr Männer, mit Ehrfurcht und schauet nach Osten. Laßt uns aufmerken.
Das Volk: Barmherzigkeit, Friede und Lobopfer.

Dreimal wird hier das Zeichen des Kreuzes gemacht, zuerst vom Priester über sich selbst, dann über die diensttuenden Diakone, zuletzt über das Volk[4]. Nunmehr schließt sich in der Anaphora der Text wie sonst an: *Dominus vobiscum — Sursum corda — Gratias agamus* usw.

---

[1]) Constitutiones Apostolorum VIII 12, 2 (I 494 Z. 24 FUNK) = BKV 5,42 STORF.

[2]) Constitutiones Apostolorum VIII 12, 5 (I 496 Z. 13 f. FUNK).

[3]) Gregor von Nyssa, De vita Macrinae (Migne PG 46, 984 B.).

[4]) E. RENAUDOT, Liturgiarum orientalium collectio I (Parisiis 1716) 13.

Auch Liturgien haben mit dem Volkscharakter zu rechnen: daß die Lebhaftigkeit des Orientalen und Südländers dabei eine Rolle spielt, ist nur begreiflich. Origenes beklagt sich einmal, daß Christen die heiligen Lesungen nicht hören wollen, sondern lieber in abgelegenen Winkeln der Kirche weltliches Geschwätz vollführen[1] oder sonst Predigt und Lesung den Rücken kehren, um sich anderweitig zu unterhalten[2]. So wird sich die Unaufmerksamkeit zuweilen bis in den eucharistischen Gottesdienst hinein erstreckt haben. Daraus wird verständlich, daß der Ruf des Diakons mit der Aufforderung, aufzumerken und nach Osten zu schauen, nicht immer gleich befolgt wurde. Er mußte mitunter wiederholt werden. So erscheint in der erwähnten koptischen Basilius-Anaphora gegen Schluß der Präfation, mitten in das Gebet des Priesters hineingeschoben — vom Rande als Notiz herübergenommen[3] — die zweifache Anweisung:

Der Diakon: Die ihr sitzet, stehet auf.
Der Diakon: Nach Osten schauet[4].

Dies bestätigt unsere oben ausgesprochene Vermutung, daß die Anweisung zur Gebetsrichtung nach Osten mit der alten Präfation verbunden war.

Auch in der griechischen Überlieferung der Alexandrinischen Basiliusliturgie begegnen gegen Schluß der Präfation vor dem Sanctus die drei Rubriken:

Ὁ διάκων λέγει· Οἱ καθήμενοι ἀναστῆτε . . .
Ὁ διάκων λέγει. Εἰς ἀνατολὰς βλέπετε . . .
Ὁ διάκων λέγει· Προσχῶμεν[5].

---

[1]) Origenes, In Exodum homilia XII 2 (VI 264 Z. 6f. BAEHRENS): *„Alii vero nec, si recitentur, sciunt, sed in remotioribus dominicae domus locis saecularibus fabulis occupantur.“*

[2]) Origenes, In Genesin homilia X, 1 (VI, 93 Z. 19ff. BAEHRENS): *„Praesentes etiam et in ecclesia positi non estis intenti, sed communes ex usu fabulas teritis, verbo Dei vel lectionibus divinis terga convertitis.“*

[3]) Daß es sich ursprünglich um Randrubriken handelte, bekunden sogar noch Handschriften. Vgl. z. B. C. A. SWAINSON, The greek Liturgies chiefly from original authorities (Cambridge 1884) 34, wo der Rotulus Vaticanus in der griech. Liturgie Alexandriens am Rande bietet: „Ὁ διάκονος· Ἐπιστρέψατε εἰς ἀνατολάς.“

[4]) E. RENAUDOT a. a. O. I 13.

[5]) RENAUDOT a. a. O. I 65.

Nun beginnt das Trishagios mit dem Anruf „der du uns geschaffen und in das Paradies der Wonne versetzt hast. Nachdem wir aber durch den Trug der Schlange dein Gebot übertreten, des ewigen Lebens verlustig und aus dem Paradiese der Wonne vertrieben waren, hast du uns nicht völlig verworfen . . .“ Es ist beachtenswert, daß Basilius die Ostung des Gebets mit der Ostlage des Paradieses begründet hat und daß hier in der Liturgie, dem Aufmerksamkeitsruf, nach Osten zu schauen, die Erwähnung des Paradieses fast unmittelbar folgt. Vielleicht hat Basilius in seiner Liturgie eine gleiche Zusammenfassung schon gekannt.

Auch in der äthiopischen Anaphora kommen in die Präfation hinein die drei einzelnen Rufe des Diakons:

Die ihr sitzet, stehet auf!
Nach Osten schauet!
Laßt uns aufmerken![1]

Daß diese Anweisungen ein hohes Alter haben, beweist außer der griechischen Basiliusanaphora auch die griechische Markusliturgie, die ebenfalls während der Präfation die Mahnung einflechtet:

Ὁ διάκονος· Οἱ καθήμενοι ἀναστῆτε.
Ὁ διάκονος. Εἰς ἀνατολήν[2].

Zum allermindesten müssen wir die Gebetsrichtung nach Osten im eucharistischen Lobpreisgebet für Ägypten um die Mitte des vierten Jahrhunderts ansetzen; wenigstens wissen wir, daß der Lobpreis zu Alexandrien im vierten Jahrhundert mit der Richtung nach Osten gesprochen wurde. Didymus der Blinde von Alexandrien sagt nämlich: „Wie könnte, wenn eine Dreiheit auf dem einen Throne gegenwärtig war, einer gegenüber dem ewigen Thron angebetet werden, wenn nach Osten hin die Anbetung geschieht und der Lobpreis emporgesandt wird?[3]“

---

[1]) RENAUDOT I 516. Vgl. noch S. EURINGER, Die äthiopische Anaphora des hl. Johannes Chrysostomus übersetzt [Der Katholik XI 6 (1913) 410].

[2]) RENAUDOT I 153.

[3]) Didymus Alex., De trinitate lib. III c. 2 n. 28 (Migne PG 39, 797): „Πῶς γὰρ ἂν ἠδύνατο Τριάδος ἐν ἑνὶ θρόνῳ παρούσης, εἷς προσκυνεῖσθαι κατέναντι τοῦ ἑνὸς αἰωνίου θρόνου, ἐπ' ἀνατολὰς τῆς προσκυνήσεως γινομένης, καὶ τῆς δόξης ἀναπεμπομένης.“

Die Nennung der δόξα neben der Anbetung bezeichnet einen Gesang; denn auffällig gleichlautend sagt fast gleichzeitig Pseudo-Justin an einer früher (S. 243) erwähnten Stelle, daß die Christen nach Osten schauen, wenn sie „Hymnen und Gebete zu Gott emporsenden". Den hier genannten Hymnen wird der Lobpreis bei Didymus entsprechen. Nun beachte man eine Rubrik, die uns die Chrysostomusliturgie bietet: „Der Priester betet leise, nach Osten gewendet: Billig und gerecht ist es, Dich zu besingen, Dich zu preisen, Dich zu loben, Dir zu danken usf.[1]." Durch diesen Vergleich gewinnt es hohe Wahrscheinlichkeit, daß auch Didymus auf ein liturgisches Lobpreis- und Danksagungsgebet und auf das anschließende Trishagios Bezug genommen hat.

Die Bemerkung von der Anbetung nach Osten zu wird aber nicht nur die Gebetsrichtung des Priesters, sondern zugleich entsprechend dem Diakonruf „Nach Osten schauet" auch die Gebetsrichtung der Gläubigen im Auge haben, so daß sich bei einer anders gerichteten Stellung innerhalb des gottesdienstlichen Raumes beim Akte der Anbetung und des Lobpreises alle nach Osten kehrten, so wie heute noch der Priester bei Nennung des Namens Jesu sich nach dem Kreuze verneigt. Besonders auffällig mußte die Gebetsrichtung nach Osten erscheinen bei Basiliken, die den Altar im Westen und den Eingang im Osten hatten, wie dies in Konstantinischer Zeit noch vielfach der Fall war. Im Zusammenhang mit dem Thema „Ostung der altchristlichen Basilika" wird darüber zu sprechen sein.

Für den lateinischen Westen habe ich bis in die neueste Zeit keine gleich kennzeichnende Bemerkung finden können. Nun möchte ich aber folgendes der Erwägung anheimgeben. In den von Morin herausgegebenen neu gefundenen Predigten des hl. Augustinus schließt die zweite Predigt auf das Gedächtnis des hl. Cyprian ab mit den Worten: „Am Schlusse, da der Richter sagte: »Es wurde beschlossen, Tascius Cyprianus mit

[1]) BKV 5, 245 STORF. Es mag angemerkt sein, daß nach der gleichen Liturgie Priester und Diakon sich dreimal nach Osten verbeugen, bevor jeder sein Stoicharion (Albe) anzieht. A. a. O. 208. 209. Vgl. ALEXIOS MALTZEW, Die Liturgien der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes (Berlin 1894) 80. „Der Priester, gegen Osten gewendet, sagt leise das folgende Gebet zur Liturgie des heiligen Chrysostomus." — Die älteren Hss. haben den Vermerk „nach Osten" nicht.

dem Schwerte zu enthaupten«, sagte Cyprian: »*Deo gratias.*« Auch wir, die hier zum Feste versammelt sind, die die Seligkeit mit den Augen des Glaubens schauen und der Hoffnung leben, dorthin zu gelangen, wohin er vorausgeeilt ist, auch wir wollen sagen *Deo gratias. Conversi ad Dominum* (sc. *oremus*)[1]." Wer die Begründungen der Gebets-Ostung gelesen hat, wird erst die Feinheit dieses Schlusses verstehen. Im Osten liegt das Paradies, die künftige Heimat, nach dem Osten fuhr Christus zum Himmel. Dorthin ging auch Cyprian. Dorthin hoffen auch wir zum Herrn zu kommen. „Darum wenden wir uns zum Herrn und lasset uns beten." So erst wird die Formel verständlich. Statt „Nach Osten schauet" hieß es in Hippo und Karthago „Lasset uns hinwenden zum Herrn." In der Formel *Conversi ad Dominum* ist, wie die unten angeführten Formeln beweisen, *oremus* oder ein ähnliches Wort zu ergänzen.

Die erste Predigt auf das Gedächtnis des hl. Cyprian hat Augustinus in Karthago gehalten[2]. Da er in der zweiten die große Menge aller Brüder und Schwestern betont, die zum Feste zusammenströmte[3], so könnte auch diese Predigt in Karthago gehalten worden sein. Jedenfalls war die betreffende Basilika mit dem Eingang nach Osten gerichtet, denn die Gläubigen schauten bei der Predigt in der entgegengesetzten Richtung, so daß am Schlusse die Gebetsaufforderung ein *convertere* verlangte.

Die Kürzung *Conversi* usw.[4] oder *Conversi ad dominum* usw.[5] begegnet am Schlusse vieler Predigten Augustins. An

---

[1]) De natale sancti Cypriani II, 153 [Sancti Aurelii Augustini tractatus sive sermones inediti. Ed. G. MORIN O. S. B. (Campoduni et Monaci 1917) 109].

[2]) De natale sancti Cypriani I, 1 S. 101 MORIN: *„Insignem martyrem Christi, per quem maxime istam rexit, auxit, ornavit atque inlustravit ecclesiam . . ."*

[3]) II, 32 S. 105 MORIN.

[4]) Sermo 1 (Migne PL 38, 26).

[5]) Sermo 26 (Migne PL 38, 178); sermo 29 (38, 192 gehalten in der Basilica Tricilarum); 49 (38, 326); 63 (38, 425); 69 (38, 442); 76 (38, 483); 87 (38, 539); 100 (38, 605); 111 (38, 643 nicht in Basilica Fausti gehalten, da dorthin eingeladen wird); 113 (38, 652); 122 (38, 684); 124 (38, 688); 127 (38, 713); 128 (38, 720); 129 (38, 725); 131 (38, 734 gehalten 417 ad Mensam S. Cypriani); 138 (38, 769 zu Karthago gehalten); 141 (38, 778); 145 (38, 796); 151 (38, 819); 153 (38, 832); 154 (38, 840);

einigen Stellen ist die Gebetsformel ausgeschrieben[1]. Sie lautet: *„Conversi ad dominum deum Patrem omnipotentem, puro corde ei, quantum potest parvitas nostra, maximas atque uberes gratias agamus; precantes toto animo singularem mansuetudinem eius, ut preces nostras in beneplacito suo exaudire dignetur; inimicum a nostris actibus et cogitationibus sua virtute expellat, nobis multiplicet fidem, gubernet mentem, spirituales cogitationes concedat, et ad beatitudinem suam perducat: per Jesum Christum Filium eius. Amen*[2]." Am Schlusse von Sermo 100 hat ein Kodex: *„Conversi ad Dominum, ipsum deprecemur pro nobis, et pro omni plebe sua astante nobiscum in atriis domus suae, quam custodire protegereque dignetur per Jesum Christum Filium eius unicum Dominum nostrum, qui cum eo vivit et regnat in saecula saeculorum. Amen*[3]." Sermo 141 schließt nach den meisten Handschriften: *„Conversi ad Dominum, gratias agamus ei qui vivit et regnat in saecula saeculorum*[4]," was nur eine vom Schreiber gebotene Kürzung der größeren Formel ist. Wichtig ist der Abschluß Sermo 277. Augustinus sagt, Gott könne, da er selbst kein Körper sei, von unserem Körper nicht gesehen werden; erst dem verklärten Leibe sei die Anschauung Gottes möglich. *„Conetur unusquisque quantum potuerit, corpus convertere in spiritum, dum tamen in corpus non convertat Deum*[5]." Dies entspricht ganz der geistreichen Art Augustins, mit dem *convertere* am Predigtschluß auf das folgende Gebet hinzuweisen, bei dem sich die Gläubigen nach Osten kehrten.

---

155 (38, 849); 156 (38, 859 Basilica Theodosiana?); 163 (38, 895 Basilica Honoriana); 164 (38, 902); 165 (38, 907 Basilica Majorum); 169 (38, 926 Ad mensam S. Cypriani); 173 (38, 939); 174 (38, 945 Basilica Celerinae); 175 (38, 949); 180 (38, 979); 182 (38, 988); 234 (1117); 235 (38, 1120); 254 (38, 1186); 273 (38, 1252); 279 (38, 1280); 285 (38, 1297); 294 (38, 1348); 314 (38, 1426); 323 (38, 1446); 324 (38, 1447); 361 (39, 1611). Die zweifelhaften Sermones lasse ich außer Betracht.

[1]) Sermo 34 (Migne 38, 213); 67 (38, 437); 106 (38, 627).

[2]) So Sermo 67 (Migne 38, 437) als Oratio ad Dominum. Es begegnen kleine Varianten in der Schlußformel.

[3]) Sermo 100 (Migne PL 38, 605). So auch Sermo 362 (39, 1634), wo nur das *unicum* fehlt.

[4]) Migne PL 38, 778.

[5]) Migne PL 38 1268. Gehalten in der Basilica Restituta oder wie der Colbertinus hat *„De basilica in vallis gloriosi martyris Vincentii restituta."*

Ich glaube, in der Ausdeutung nicht zu irren; denn in der schon erwähnten Rede über die Bergpredigt betont er eine ähnliche Vergeistigung der Gebets-Ostung: „Wenn wir zum Gebete aufstehen, kehren wir uns nach Osten, von wo der Himmel sich erhebt: nicht als ob Gott dort wäre und als ob der die anderen Weltgegenden verlassen hätte, der ja überall gegenwärtig ist, nicht nach den Zwischenräumen des Ortes, sondern nach der Majestät seiner Macht, sondern daß der Geist gemahnt werde, zu einer höheren Natur sich zu bekehren, d. h. zu Gott[1].“ Demnach entspricht das *Conversi ad dominum,* die Aufforderung zum Gemeindegebet am Predigtschluß, im Geiste Augustins genau der Mahnung der Präfation: *„Sursum corda! Habemus ad Dominum*[2].“ Der letzte Text *„Cum ad orationes stamus, ad orientem convertimur“* zeigt, daß die Christen, die bei der Predigt saßen[3], sich zum Gebet erhoben und nach Osten kehrten[4], wie dies auch die Apostolischen Konstitutionen aus der gleichen Zeit verlangen[5].

Eine gesetzliche Bestimmung über die liturgische Gebets-Ostung soll Papst Vigilius (537—555) erlassen haben. Wilhelm Duranti wenigstens berichtet: „Wenn auch Gott überall ist, so muß doch der Priester am Altare und im göttlichen Dienst nach der Anordnung des Papstes Vigilius nach Osten beten. Daher wendet sich in den Kirchen, die ihren Eingang von Westen her haben, der Messe feiernde (Priester) beim Gruße zum Volke[6].“ Die behauptete Bestimmung des Papstes Vigilius kann ich anderwärts nicht belegen. Sollte sie einer Tatsache entsprechen, so

---

[1]) Augustinus, De sermone domini in monte l. II. 18 (Migne PL 34, 1277). Text oben S. 246 A. 1.

[2]) Vgl. Sermo 176 (38, 953): *„sursum cor ponite et Deo gratias agite.“*

[3]) Über Sitzplätze in den Kirchen vgl. H. ACHELIS, Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten. II (Leipzig 1912) 61 A. 4.

[4]) Vgl. die Canones des Basilius oben S. 324. Es wäre gut, nunmehr einmal die Predigtschlüsse des christlichen Altertums auf die liturgischen Angaben hin zu untersuchen. Basilius fordert z. B. am Schlusse von In exaemeron VII, 6 seine Hörer auf, aufzustehen, um Gott Dank und Bitte darzubringen.

[5]) Apostolische Konstitutionen, II 57, 14 (I 165 FUNK). Text oben S. 326 A. 2.

[6]) Durandus, Rationale divinorum officiorum V 2 § 27.

könnte dies nur so verstanden werden, daß die Zelebranten zuweilen hinter dem im Osten der Basilika stehenden Altar das Gesicht dem ostwärts blickenden Volke zugekehrt hatten und in dieser Stellung auch die liturgischen Gebete sprachen, eine Sitte, die Vigilius mit der obigen Anordnung abgeschafft hätte. Die Frage kann nur mit der Ostung der altchristlichen Basilika und der damit sich ergebenden Liturgie-Ordnung zusammen behandelt werden.

Auch nachdem die Kirchen im allgemeinen den Altar an der Ostseite hatten, ist die alte Rubrik der Gebets-Ostung für die Liturgie noch lange beibehalten worden. Man lese nur einmal die Einleitung des für die verschiedenen Regionskirchen Roms bestimmten Ordo Romanus I. Der Papst steht danach bei seinem Thron nach Osten gekehrt. Bei den Worten *Gloria in excelsis Deo* wendet er sich zum Volke und „sogleich wendet er sich zurück nach Osten". Nach der Vollendung des Gloria wendet er sich zum *Pax vobis* wieder zum Volke „und wieder zurück nach Osten" zum *Oremus*[1]. Es heißt nicht zum Altare, sondern *ad orientem.*

Über die Ostrichtung bei der Taufliturgie und den nach Osten zu abgelegten Treueid für Christus habe ich früher gehandelt[2]. Hier sei nur noch auf Einzelheiten hingewiesen. Die koptische Liturgie hat bei der Taufwasserweihe die Rubrik „Der Diakon soll dreimal sagen: Kommet herzu wie es Brauch ist, und stehet und schauet nach Osten, laßt uns aufmerken[3]." Man merkt die ganze Lebhaftigkeit des Orientalen, wenn es zwischen den Gebeten des Priesters dann wieder einmal heißt: „Der Diakon: Die ihr sitzet, stehet auf[4]," und nach einem weiteren Gebete: „Der Diakon: Schauet nach Osten[5]." Es handelt sich hier um zäh festgehaltene Rubriken, wie es dem überlieferungstreuen Ritualbuch entspricht. So merken ja auch noch im 11. und 12. Jahrhundert Ritualbücher des Ambrosianischen Ritus in Mailand

---

[1]) MABILLON, Museum italicum II (Lutetiae Parisiorum 1724) 8 f.

[2]) DÖLGER, Die Sonne der Gerechtigkeit: LF 2 (Münster 1918).

[3]) J. AL. ASSEMANI, Codex liturgicus ecclesiae universae II (Romae 1749) 169 (nach dem anastat. Neudruck von Paris 1902).

[4]) A. a. O. II 171.

[5]) A. a. O. II 171.

an, daß der Erzbischof nach der Taufe beim Beten der Litanei nach Osten gekehrt niederkniet[1].

Besondere Beachtung verdienen hier noch die Apostolischen Konstitutionen, die jedenfalls nach älterer Überlieferung für den Neugetauften die Bemerkung einsetzen: „Er bete nach Osten gerichtet; denn auch dies ist geschrieben im II. Buch Paralipomenon, daß nach der Vollendung des Tempels des Herrn bei der Einweihung »die Priester und Leviten und die Psalmensänger mit ihren Cymbeln und Psaltern standen nach Sonnenaufgang zu, im Lobpreis die Worte verkündend: Lobt den Herrn, denn er ist gütig und seine Barmherzigkeit währet in Ewigkeit«[2]." Der Verfasser der Schrift faßt die Taufe als eine Tempelweihe. Nach dieser Tempelweihe soll der Täufling das Vaterunser beten, zum erstenmal mit den Gläubigen vereint soll er feierlich das Gebet des Herrn im Gebetsgestus der Kirche[3] verrichten, d. h. in der Richtung nach der aufgehenden Sonne zu. Diese sinnbildliche Auffassung der Taufe als Tempelweihe legt dem Verfasser den Gedanken an Paral. II 5, 12 nahe. Die

---

[1]) Monumenta veteris liturgiae Ambrosianae III: Manuale Ambrosianum. Pars II ed. M. MAGISTRETTI (Mediolani 1904) 209. In diesem Manuale aus dem 11. Jahrhundert hat ein Codex M für die Liturgie unmittelbar nach der Taufe diese Rubrik: *„Et scito quia archiepiscopus flectit genua sua ante letanias contra orientem, et post letanias surgens chrismat praedictos baptizatos in celebro (sic) in modum crucis, dicendo ..."* — Vgl. dazu Beroldus sive ecclesiae Ambrosianae Mediolanensis Kalendarium et ordines saec. XII ed. M. MAGISTRETTI (Mediolani 1894) 112 Z. 22, 23 ebenfalls für die Zeit nach der Taufe: *„Archiepiscopus flectit genua contra orientem. Tunc primicerius lectorum statim subinfert letanias, et post letanias archiepiscopus surgens chrismat baptizatos in frontibus in modum crucis, dicendo hanc orationem: Deus pater omnipotens ..."* — Mein Freund P. ANSELM MANSER O. S. B.-Beuron hat den Hinweis auf diese Stellen durch Karte vom 20. Juli 1919 beigesteuert.

[2]) Apostolische Konstitutionen VII 42, 2 (I 450 f. FUNK). Zum ersten feierlichen Gebet des Täuflings vgl. auch Origenes, In Exodum Homilia V, 5 (GCS: Orig. VI, 190 Z. 17 ff. BAEHRENS): *„... ablutis sordibus peccatorum ‚homo novus' adscendis paratus ad ‚cantandum canticum novum' ..."*

[3]) Die Apostolischen Konstitutionen setzen sonst II 57, 14 (I 165 FUNK) nach ihrer Vorlage in der syrischen Didaskalie die Ostung als allgemeinen christlichen Gebetsgestus voraus. Auch die Berufung auf Psalm 67, 34 ist aus der Didaskalie übernommen.

Begründung mit diesem Schriftworte ist freilich nichtig; denn dort ist nicht gesagt, daß die Priester, Leviten und Psalmensänger bei der Einweihung des Salomonischen Tempels mit dem Gesicht in der Richtung nach Osten gestanden hätten, sondern auf der Ostseite. Mangelhafte Überlieferung oder irrige Interpretierung haben hier, wie so oft, der Liturgie-Erklärung einen falschen Weg gewiesen. Wichtig aber ist uns der Text, weil er uns zeigt, wie die Umkehr vom Satan zu Christus, oder symbolisch gesprochen von der Finsternis zum Licht, vom Westen zum Osten, hier in dem ersten feierlichen Gebet vor versammelter Gemeinde einen nochmaligen sinnbildlichen Ausdruck findet in dem nach Osten gesprochenen Vaterunser.

§ 20.

Christus als Sonne im Totenreich.
Ein Einwand gegen die Gebets-Ostung aus Psalm 67, 5.

In einem bereits kurz behandelten Text kommt Johannes Chrysostomos auf den Propheten Daniel zu sprechen, der in Babylon die Fenster seines Hauses öffnete, um nach Jerusalem, also nach Westen, gekehrt sein Gebet zu verrichten. Dazu führt Chrysostomos aus: „Warum hat er uns noch darauf hingewiesen, daß die Fenster nach Jerusalem geöffnet waren? Weil er ein starkes Verlangen hatte, (Jerusalem) zu sehen. Wie einer, der seine Geliebte in der Ferne hat, auch die Wege liebt, die dorthin führen, so offenbar auch Daniel. Es verlangten andere nach (der Stadt) wegen der körperlichen Güter, dieser aber nur wegen der Herrlichkeit Gottes. Deswegen offenbar wollte er auch nicht zurückkehren, denn er hatte ja erreicht, wonach er verlangte. Deswegen beten auch wir nach der Überlieferung der Väter mit dem Blick nach Osten, weil auch wir unsere Stadt und alte Heimat suchen. Es ist des Suchens wert. Wie? Gott ist doch überall gegenwärtig und der Prophet sagt (Ps. 67, 5): »Dem Herrn, der aufstieg über den Westen, Herr ist sein Name.« Warum sind wir da nach Osten gewendet? Dort war ehemals (ein Land) wie eine Stätte des Heils. Aber du hast davon noch keinen Begriff bekommen? So forsche danach. In Gefangenschaft wohnten auch wir, aber

bevor der Herr kam[1].“ Chrysostomos bricht hier jäh ab, vielleicht hatte er sonst schon diesen Gegenstand behandelt und verständlich zu machen gesucht. Die eine Schwierigkeit lag darin, daß bei der Gebets-Ostung anscheinend Gott nur im Ost-Himmel gegenwärtig gedacht wurde. Ob er diesen Einwand etwa im Geiste des Pseudo-Athanasios[2] oder im Sinne Gregors von Nyssa[3] oder Augustins[4] gelöst hat, wissen wir nicht. Die zweite Schwierigkeit lag darin, daß im gleichen Psalm 67 zwei Verse stehen, die einander zu widersprechen scheinen. Im Vers 34 sagt der Psalmist: „Preiset Gott, der aufstieg zum Himmel der Himmel nach Sonnenaufgang hin,“ im Vers 5 dagegen mahnt er: „Lobsinget Gott, preiset seinen Namen, bereitet den Weg dem, der heraufstieg über den Westen (ἐπὶ δυσμῶν), Herr ist sein Name.“ Der Vers 34 galt, wie wir bereits gesehen haben, den Schriftstellern der damaligen Zeit als kraftvollstes Zeugnis für die Berechtigung und Pflichtmäßigkeit der Gebetsrichtung nach Osten. Der Vers 5 wirkte demgegenüber bei der Lesung des Psalms wie ein Einwand, der wohl tatsächlich erhoben wurde, zu dem die homiletische Erklärung Stellung nehmen mußte. Wir haben glücklicherweise die Möglichkeit, die von Chrysostomos hier nicht ausgesprochene Lösung durch andere Erwägungen und Texte herauszufinden.

Im Hintergrund steht die Symbolik von Westen = Untergang, Tod und Grab, Osten = Aufgang, Leben und Auferstehung, wie sie im Zusammenhang mit der Ostlage des Paradieses (und der Gebetsrichtung nach Osten) zum Vortrag gekommen sein mußte. Ein ungefähres Bild können wir uns machen aus einer Predigt des Bischofs Severianus von Gabala bei Laodicea in Syrien, eines Zeitgenossen und Gegners von Johannes Chrysostomos. Zu dem Texte: „Es pflanzte Gott einen Garten in Eden nach Sonnenaufgang zu“ (Gen. 2, 8) führt er aus: „Warum (lag) das Paradies nicht nach einer anderen Himmelsgegend, sondern nach Osten? Von wo der Anfang des Laufes für die (Himmels-) Leuchten, von dort sollte auch der Anfang des Lebens für die Menschen sein, Gott deutet damit die Zukunft

---

[1]) Chrysostomos, In Danielem VI 10 (Migne PG 56, 226 f.).
[2]) Oben S. 181.
[3]) Siehe oben S. 233 A. 1.
[4]) Oben S. 246 A. 1.

an. Nach Osten setzt er den Menschen in das Paradies, um dieses zu bekunden: Wie jene (Himmels-) Lichter aufgehen, nach Westen laufen und untergehen, so muß auch der Mensch vom Leben zum Tode wandern und untergehen nach dem Beispiel der Leuchten und einen anderen Aufgang wiederum erhalten[1] durch die Auferstehung der Toten. Adam lief nach Westen, er ging unter im Grabe. Es folgten ihm seine irdischen Handlungen und wurden mit dem Untergehenden begraben. Es kam Christus und ließ den Untergegangenen wieder aufgehen. Deshalb sagt der Prophet von ihm: »Siehe ein Mann, Aufgang ist sein Name und unter ihm geht (es) auf« (Zach. 6. 12), d. h. aus den Gräbern. In Adam ging der Mensch unter, in Christus tauchte er wieder auf. Dies bezeugt Paulus: »Wie nämlich in Adam alle sterben, so werden auch in Christus alle lebendig gemacht werden« (I Kor. 15, 22)[2]."

Solche Symbolik wurde nun tatsächlich herangezogen, um die Schwierigkeit aus Psalm 67, 5 zu überwinden und sogar noch einen Beleg für die Gebetsrichtung nach Osten zu gewinnen. Ein vollgültiges Zeugnis ist uns erhalten geblieben bei einem Unbekannten, der uns einen Kommentar zu Job hinterlassen hat, und unter dem Namen eines Pseudo-Origenes angeführt zu werden pflegt. Zu Job 1, 3 *(Fuit autem hic homo de genere optimo, ex partibus Orientis)* wird hier erklärt: „Er war nicht nur vom besten Geschlecht, sondern auch aus den Gegenden des Ostens. Woher denn kommt die Freude des Lichtes, die Sonnenstrahlen der Schönheit, der Aufgang des Heils *(ortus sanitatis)?* Aus den Gegenden des Ostens. Woher der Anfang der Menschen, woher waren die früheren Welten? Wo ist das Paradies der Wonne? »Es pflanzte Gott, so heißt es, das Paradies der Wonne in Eden, gegen Osten« (Gen. 2, 8). Von da also, heißt es, sei der sehr bewunderungswürdige Job gewesen. Warum? Weil er strahlte von Wahrheit und glänzte von Glauben, Frömmigkeit und Geduld und jeglichem Tugendstreben. Deshalb also heißt es mit Recht, er sei aus bestem Geschlecht und aus den Gegenden des Ostens gewesen. Wie

---

[1]) Vgl. die Äußerung des Ignatius von Antiochien oben S. 146 A.

[2]) Severianus von Gabala, De mundi creatione oratio V 5 (Migne PG 56, 477).

nämlich alle Menschen bei anbrechendem Tageslicht ihren Blick nach Osten wenden, um die heraneilenden schönsten Strahlen der Sonne zu sehen, so ähnlich oder vielmehr in stärkerem Maße erhebt jede fromme, religiöse und gläubige Seele das wahre geistige Auge jederzeit zum unvergänglichen Osten, um die wunderbaren Strahlen der Sonne der Gerechtigkeit von dort aufgehen zu sehen. Das meinte, das lehrte und dazu ermahnte alle, der sagte: »Lobsinget dem Herrn, der aufstieg über den Himmel der Himmel nach Osten« (Ps. 67, 34). So nämlich ist es zu verstehen, daß dem Daniel, der Gott anbetete und anflehte, nach Jerusalem hin die Fenster aufstanden. Da er aus Babylon war, das nach Osten liegt, so war für ihn der Sonnaufgang in der Richtung nach Babylon. Da er nun, wenn er in Jerusalem war, nach Osten hin anbetete, deshalb betete er auch bei seinem Aufenthalt in Babylon wie nach Jerusalem gewandt nach Osten Gott und den Schöpfer des Alls an[1]. Nach Osten betete er den an, von dem jegliche Wohltat und alles Heil, alle Gnade und Barmherzigkeit ihren Ursprung (*ortus* = Aufgang) hat. So beten auch wir noch jetzt, die Gläubigen alle, in Übereinstimmung mit den heiligen Gläubigen nach Osten hin den Herrn, unsern Gott an, der wegen unseres Heils und unserer Erlösung über den Westen herabstieg, um in seinem Leiden und seinem Tode unterzugehen, nach Osten aber hinaufstieg, da er nach seinem Leiden von den Toten auferstand und nach seiner Auferstehung gegen Osten zu in den Himmel aufstieg. Von alledem erfüllte der selige Job das Sinnbild: es wird von ihm gesagt, daß er aus den Gegenden des Ostens sei, weil alle Heiligkeit und Frömmigkeit und aller Glaube dort den Ursprung hat[2]." Das Wort von dem Hinabsteigen über den Westen, das Chrysostomos nur als Einwand gestreift hat, ist hier mit dem herrlichen Bild des Sonnenuntergangs auf Leiden, Tod (und Höllenfahrt) Jesu gedeutet,

---

[1]) Die etwas geschraubte Übersetzung fällt dem Original zur Last (Migne PG 17, 391 b): *„Ergo quia cum in Hierosolyma esset ad orientem adorabat, idcirco et cum esset in Babylonia tanquam ad Jerusalem versus ad orientem adorabat Deum et creatorem omnium."*

[2]) Anonymus, In Job liber I: Zu Job 1, 3 (Migne PG 17, 399 D—400 C).

Auferstehung und Himmelfahrt als Auftauchen der Sonne aus der Unterwelt, eine Bewegung, die ja als rückläufig nach Osten verstanden wurde.

Die diesen Auseinandersetzungen über die Gebets-Ostung zugrunde liegende Ausdeutung der beiden Psalmverse Ps. 67, 5. 34 war im vierten Jahrhundert weit verbreitet im Morgenlande und Abendlande. So erklärt Athanasios das Kommen des Herrn über den Westen (Ps. 67, 5) als das Erscheinen des Herrn auf Erden oder den Hinabstieg bis zum Hades[1], und zu Ps. 67, 34 bringt er den Vergleich: „Wie nämlich die Sonne vom Westen zum Osten zurückkehrt, so ist auch der Herr wie von den Tiefen des Hades zum Himmel des Himmels hinaufgestiegen[2].“ Diese Deutung und die ihr zugrunde liegende bildhafte Auffassung hat sich im Osten in der syrischen Literatur forterhalten. Severus von Antiochien hat sie in die Poesie seines Osterhymnus eingestellt[3].

Die Auslegung wurde aber auch aus der Exegese der griechischen Kirchenschriftsteller in die lateinische Literatur des Westens verpflanzt. Sie begegnet z. B. bei Hilarius von Poitiers. Er deutet den *Occasus* ebenfalls auf den Tod. Christus sei von dem Untergang nicht festgehalten worden[4], er habe das Gesetz des Todes überschritten und sei als Ewiger von den Toten auferstanden[5].

---

[1]) Athanasios, Expositio in Psalmum 67, 5. 6 (Migne PG 27, 295 B).

[2]) Athanasios, Expositio in Psalmum 67, 34 (Migne PG 27, 303 D). — Die Exegese des Didymus von Alexandrien zu Ps. 67, 5 (Migne PG 36, 1441 f.) bewegt sich aber in der Allegorese des Origenes, wie sie oben S. 161 f. zur Darstellung kam.

[3]) Patrologia Orientalis VI, 123: „Christ, even God, the Sun of righteousness after suffering on our behalf in the flesh went down and shone in the chambres of Sheol and in this way rode upon the West... This Christ, who now behold! rides upon the East which is our resurrection in that he was raised from among the dead, come, let us bless and worship!“ Hinweis von E. PETERSON in Byz. neugr. Jahrb. 3 (1922) 186.

[4]) Hilarius, Tractatus in psalmum 67, 6 (CSEL 27, 280 Z. 7 ff. ZINGERLE).

[5]) Hilarius a. a. O. (CSEL 27, 280 Z. 20 ff. ZINGERLE). Vgl. die ähnlichen Ausführungen zu Vers 34 (CSEL 27, 309 Z. 10—19 ZINGERLE).

Diese Exegese geht beträchtlich über das vierte Jahrhundert zurück. Der Psalm wurde nämlich schon vom Apostel Paulus in Eph. 4, 8—10 auf Christus ausgedeutet, „der aufsteigend in die Höhe gefangen führte die Gefangenschaft". Die Auslegung von Ps. 67, 5 ist für uns aber erst erweisbar vorgetragen von Origenes. Wir können dies aus Hilarius erschließen, der nach der wiederholten Erklärung des Hieronymus den Psalmenkommentar des Origenes ausgeschrieben hat[1], sowie aus der ebenfalls von Origenes abhängigen Psalmenerklärung des Eusebios von Caesarea. Eusebios meint zu Ps. 67, 5. 6: Das Heraufsteigen über den Westen „bedeutet sein Auftreten bei den Menschen und seine Erscheinung im Fleische. Denn nicht in der Gestalt Gottes, den reinen Gott-Logos in seinem (vollen) Lichtglanz offenbarend, erleuchtete er das menschliche Leben. Daß er über den Westen herabstieg, sagt vielmehr, daß er Knechtsgestalt annahm, die Strahlen seiner Gottheit einzog, gleichsam unterging im Leibe und zum (Sonnen-) Untergang des menschlichen Lebens kam, das der göttliche Apostel Finsternis nannte mit dem Worte: »Gegen die Weltherrscher dieser Finsternis«. Oder (es kann der Psalmentext so verstanden werden), daß er (wie die Sonne) untertauchte im Tode[2]." Später bei der Auslegung von Vers 34 versucht Eusebios die beiden hier vorgetragenen Gedankengruppen zu verbinden, indem er den Sonnenvergleich noch stärker zur Geltung bringt: „Nachdem wir seinen Hinabstieg vorhin kennengelernt haben, müssen wir auch über seinen Wiederaufstieg belehrt werden. Sein Hinabstieg zum Westen erfolgte dadurch, daß er das Licht seiner Gottheit verhüllte. Der Aufstieg zum Himmel des Himmels nach Osten erfolgte durch seine herrliche Rückversetzung in die Himmel. Das Gesagte wirst du verstehen aus dem von der Sonne hergenommenen Vergleich. Wie nämlich die Sonne, wenn sie zum Westen gelangt ist, einen unsichtbaren Weg zurücklegt, dann aber, wenn sie zum östlichen Horizont gekommen ist, sofort zum Himmel auffährt, das Weltall erhellt und den leuchtenden Tag bringt, so ist es auch mit dem Herrn: nachdem er durch seine Offen-

---

[1]) Vgl. dazu O. BARDENHEWER, Geschichte der altkirchlichen Literatur III (Freiburg i. B. 1912) 374 A. 6.

[2]) Eusebios, Commentaria in psalmos. Ps. 67, 5. 6 (Migne PG 23, 685 D—688 A).

barung hier (auf Erden) untergegangen und zur Zeit seines Leidens durch das Land des Todes gegangen war, heißt es von ihm, daß er aufgestiegen sei in den Himmel des Himmels nach Sonnenaufgang zu[1]."

Auch Origenes, dessen Schriften Eusebios zugrunde lagen, fand das Bild von Jesus als Sonne im Totenreich schon vor. Vielleicht dürfen wir es auch bei Hippolyt von Rom voraussetzen. In der ihm zugeschriebenen Liturgieform des Veroneser Palimpsestes bietet die Präfation den Text: *Gratias tibi referimus, Deus, per dilectum puerum tuum Iesum Christum . . . qui cumque traderetur voluntariae passioni, ut mortem solvat et vincula diaboli dirumpat et infernum calcet et iustos inluminet et terminum figat et resurrectionem manifestet, accipiens panem gratias tibi agens dixit . . .*[2]. Der Zusammenhang weist wenigstens auf die Höllenfahrt Jesu und die durch seine Ankunft in der Unterwelt erfolgende Erleuchtung der Gerechten hin. Das Sonnengleichnis ist jedoch nicht deutlich ausgesprochen. Um so klarer und in besonderer Schönheit finden wir es in der Zeit des Kaisers Mark Aurel (161—180) in einem Bruchstück des Bischofs Melito von Sardes »Über das Taufbad«. Das für „Sonnenkult und Christentum" so wichtige Stück möchte ich zunächst mit kleinem Kommentar hier wiedergeben. In seinem lebhaften Stil, der bereits den Spott des tadelsüchtigen Tertullian herausgefordert hat[3], will Melito einen Analogiebeweis für die Taufe und besonders auch für die Taufe Jesu führen:

1. „Welches Gold, Silber, Erz oder Eisen, das im Feuer glühend gemacht wurde, wird nicht in Wasser getaucht? Das eine Metall, um in seinem Äußeren Glanz zu bekommen, das andere, um durch das Eintauchen fest zu werden. Die ganze Erde wird mit Regengüssen und Flüssen gewaschen und so gewaschen wird sie gut (fruchtbringend) bearbeitet. Ähnlich ver-

---

[1]) Eusebios von Caesarea, Commentaria in psalmos. Ph. 67, 34 (Migne PG 23, 720 A).

[2]) Lat. LXX Z. 12—17 S. 106 f. HAULER.

[3]) Bei Hieronymus, De viris illustribus c. 24 (TU XIV, 1 S. 22 RICHARDSON): *„Huius* (sc. *Melitonis) elegans et declamatorium ingenium Tertullianus in septem libris, quos scripsit adversus ecclesiam pro Montano, cavillatur, dicens eum a plerisque nostrorum prophetam putari."*

mehrt das ägyptische Land vom überflutenden Strom gewaschen die Saat, füllt die Ähre und trägt hundertfältige Frucht. Aber auch die Luft selber wird gebadet von herabfallenden Tautropfen. Auch die Mutter der Regengüsse, die vielfarbige Iris (Regenbogen), wird getauft, wenn sie Ströme über die Wogen wölbt, vom Wasser führenden Windhauch gerufen.

2. Wenn du sehen willst, daß auch die himmlischen Dinge getauft werden, so wende deine Aufmerksamkeit nach dem Ozean und dort will ich dir ein neues Schauspiel zeigen: die aufkochende See, das unbegrenzte Meer, die unendliche Tiefe, den unermeßlichen Ozean, das reine Wasser, das Tauchbecken der Sonne, das Taufbecken der Sterne, das Bad des Mondes [1]. Wie diese geheimnisvollerweise getauft werden, das sollst du von mir hören in zuverlässiger Weise.

3. Wenn die Sonne ihren Tageslauf vollendet hat mit ihrem feuerigen Gespann [2], wird sie durch die wirbelnde Bewegung ihres Laufes feuerfarbig und wie eine angezündete Fackel. Nachdem sie die Hälfte der Himmelsbahn in ihrem Laufe brennend durcheilt hat, scheint sie uns so nahe, als ob sie mit zehn strahlenwerfenden Blitzen die Erde verbrennen wolle, dann steigt sie dem Auge nicht leicht sichtbar in den Ozean hinab. Wenn eine kupferne Kugel, die innen voll Feuer ist und viel Licht ausstrahlt, ins kalte Wasser getaucht wird, so zischt sie gewaltig, wird aber hell gemacht vom Glanz, das Feuer im Innern wird nicht ausgelöscht, sondern wieder entfacht leuchtet es mächtig. So auch die Sonne, brennend wie der Blitz, erlischt nicht, wenn sie ins kalte Wasser taucht und behält ihr Feuer

---

[1]) Im Deutschen läßt sich der griechische Text nicht genau wiedergeben. Er lautet: „τὸ τοῦ ἡλίου βαπτιστήριον, καὶ τὸ τῶν ἄστρων λαμπτήριον, καὶ τὸ τῆς σελήνης λουτρόν. Alle drei Worte sind Bezeichnungen für die christliche Taufe. Βαπτιστήριον ist dabei antike Fachbezeichnung für das Frigidarium, den zum Untertauchen bestimmten Teil der antiken Badeanlage. Vgl. F. J. DÖLGER, ΙΧΘΥΣ. Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit. I (Rom 1910) 5 A. 1 und 86 A. 3. — Λαμπτήριον ist bei Melito in diesem Sinne einzig. Nachgewiesen ist die Mehrzahl Λαμπτήρια als ein Fackelfest für den Διόνυσος Λαμπτήρ in Pellene. Pausanias VII 27, 3 S. 254. 26 SPIRO. — In unserem Falle ist es eine Neubildung, die von der Taufe = Erleuchtung ausgeht und dem später bezeugten φωτιστήριον = βαπτιστήριον entspricht.

[2]) Ἱππεύμασι kann nach antiker Vorstellung kaum anders verstanden werden als das Pferde-Viergespann des Sonnengottes.

brennend ohne Unterbrechung (ἀκοίμητον). Sich badend in geheimnisvoller Taufe jauchzt sie auf gar sehr[1]: das Wasser ist ihre Nahrung[2]. Ein und dieselbe zwar, strahlt sie doch eine neue Sonne[3] den Menschen auf, gekräftigt aus der Tiefe, gereinigt im Bade[4]. Sie hat das Dunkel der Nacht verscheucht und den glänzenden Tag uns gebracht. Ihrem Laufe folgend geht die Bewegung der Sterne vor sich,

---

[1]) σφόδρα εὐφραίνεται wertet das vorausgenannte Bild der σφαῖρα χαλκῆ . . . μέγα ἠχοῦσα aus. Daß beim Eintauchen der Sonnenkugel in den Ozean ein gewaltiges Zischen entstehe, war der Antike geläufig. Vgl. etwa Juvenal, Sat. XIV 280 S. 260 JAHN-LEO[4]:

„audiet Herculeo stridentem gurgite solem."

Dazu bemerkt der Scholiast: *„Gaditano Oceano sol mergens stridet, ut si ferrum candens in aqua tinguas."* Also das gleiche Bild, das Melito verwendet. Melito hat aber mit dem εὐφραίνεσθαι zugleich die Vorstellung vom Sphärengesang der Sonne mit hereinverwoben. Dazu vgl. die entsprechende Pythagoreische Lehre z. B. bei Hippolyt, Elenchos I 2 § 13 S. 7 Z. 8 ff. WENDLAND: „εἶναι δὲ τὸν κόσμον φησὶν κατὰ μουσικὴν ἁρμονίαν, διὸ καὶ τὸν ἥλιον ποιεῖσθαι τὴν περίοδον ἐναρμόνιον."

[2]) Das ist stoische Lehre, die auch sonst bei Kirchenschriftstellern wiederholt wird. Vgl. z. B. Klemens von Alexandrien, Stromata VIII 2 § 4, 3 (GCS: Clem. III 82 Z. 5 f. STÄHLIN): „Φέρε οὖν προβεβλήσθω ὁ ἥλιος τοὔνομα. Φασὶν οὖν οἱ Στωϊκοὶ τοῦτ' εἶναι ἄναμμα νοερὸν ἐκ θαλαττίων ὑδάτων." Die Lehre geht auf Chrysippos im dritten Jahrhundert v. Chr. zurück und wird von da ab stets wiederholt. Vgl. die bezüglichen Zeugnisse in Stoicorum veterum fragmenta coll. J. ab ARNIM. Vol. II: Chrysippi fragmenta logica et physica (Lipsiae 1903) 196 Nr. 652 und 655 ff. Dazu noch Porphyrios, De antro nympharum c. 11: „τοῖς δ' ἀπὸ τῆς στοᾶς, ἥλιον μὲν τρέφεσθαι ἐκ τῆς ἀπὸ τῆς θαλάσσης, ἀναθυμιάσεως ἐδόκει . . . ἄμμα μὲν νοερὸν εἶναι τὸν ἥλιον ἐκ θαλάσσης."

[3]) Vgl. dazu schon Heraklit und Aristoteles bei DIELS, Fragmente der Vorsokratiker I[3] 78 Nr. 6. Aristot. meteorl. B 2. 355[a] 13 „Die Sonne ist nicht nur, wie Heraklit sagt, ‚neu an jedem Tag', sondern neu immer und immerfort." O. CASEL verweist noch auf Horaz, Carmen saeculare 9 ff.

Alme Sol, curru nitido diem qui
Promis et celas aliusque et idem
Nasceris . . .

[4]) Vgl. GOETHE in der Ballade „Der Fischer":

„Labt sich die liebe Sonne nicht,
Der Mond sich nicht im Meer?
Kehrt wellenatmend ihr Gesicht
Nicht doppelt schöner her?"

Der Dichter denkt allerdings nur an die Spiegelung im Wasser.

wirkt die Natur[1] des Mondes. Sie baden sich im Baptisterion der Sonne wie gute Schüler: denn nur dadurch, daß Sterne und Mond der Spur der Sonne folgen[2], haben sie reinen Glanz.

4. Wenn die Sonne mit den Sternen und dem Mond sich badet im Ozean, warum sollte da Christus nicht getauft werden im Jordanfluß? Der König der Himmel, der Herzog der Schöpfung, die Sonne des Aufgangs, die auch den Toten im Hades schien und den Sterblichen auf Erden. Als allein (wahre) Sonne ging er auf aus Himmelshöhn[3]."

Für den im Ozean badenden Helios hat Melito von Sardes höchstwahrscheinlich nicht nur literarische[4], sondern auch bildliche Überlieferung vor sich gehabt. Das schönste mir bekannte Denkmal dieser Art findet sich im Museum von Vienne, ein Marmorbruchstück, nach der sorgfältigen Durchführung als griechisch beeinflußte Darstellung des ersten Jahrhunderts erkannt. Der jugendlich schön im Lockenhaar dargestellte Helios trägt einen Kreisnimbus und Strahlen zugleich. Fünf der Strahlen sind erhalten. Über der rechten Schulter ist der Mantel geknüpft. Die linke Schulter taucht bereits in die Wellen. Die rechte Hand hält die Fackel hoch. Nach ihr wendet sich wehmütig das Gesicht[5].

Ob wir mit der bildlichen Erfassung Jesu als der in das Totenreich hinabsteigenden Sonne noch weiter zurückgehen

---

[1]) GOODSPEED S. 311 hat φύσει; ich vermute φύσις.

[2]) Danach wird in der leider nicht völlig erhaltenen Ausführung unten ein Satz gefolgt sein, der dem Sinne nach bei Tertullian, De baptismo 1 S. 2 Z. 6 ff. LUPTON steht: „*Sed nos pisciculi secundum* IXΘYN *nostrum Jesum Christum in aqua nascimur.*"

[3]) Ich lege den Abdruck zugrunde bei E. J. GOODSPEED, Die ältesten Apologeten (Göttingen 1914) 310 f.

[4]) Aus dem lateinischen Sprachgebiet ist mir gegenwärtig Ovid, Metamorphosen XV, 30:

Candidus Oceano nitidum caput abdiderat Sol.

Metamorphosen XV, 418 f.:

Desinet ante dies, et in alto Phoebus anhelos
Aequore tinguet equos . . .

[5]) Abbildung bei ESPÉRANDIEU Émile, Recueil général des bas-reliefs de la Gaule Romaine. Tome premier (Paris 1907) 254 Nr. 343. Ein Sonnenuntergang war dargestellt im Giebelfeld des Tempels von Delphi. Siehe Pausanias X, 19 § 4 (III, 151 Z. 7 SPIRO). Leider wissen wir nichts Näheres über die Art der Darstellung.

dürfen, weiß ich nicht. Auf einen Punkt möchte ich noch aufmerksam machen. Die an orientalischen Bildern so reiche Johannesapokalypse läßt den in einer Sonntags-Vision wie die Sonne in ihrer Kraft (1, 16) geschauten Christus also sprechen: „Ich war tot und siehe, ich bin lebend in alle Ewigkeit und ich habe die Schlüssel des Todes und des Hades“ (1, 18). Das Bild sagt zunächst nicht mehr, als daß Jesus im Hades nicht festgehalten werden konnte, weil er über die Schlüssel verfügte. Nun ist es aber auffällig, daß man in orientalischer Bildhaftigkeit gerade von den Schlüsseln des Sonnengottes redete. So sagt ein babylonischer Sonnenhymnus:

„Großer Held, wenn aus der Mitte des glänzenden Himmels
du hervorgehst,
Mächtiger Held Schamasch, wenn aus der Mitte des
glänzenden Himmels du hervorgehst,
Wenn in das Schloß des glänzenden Himmels
die Schlüssel du stecktest,
Die hohe Pforte des strahlenden Himmels du wegrücktest[1].“

Wie für den Ost-Himmel beim Aufgang, so hat der Sonnengott aber auch für den West-Himmel und das Totenreich beim Untergang den Schlüssel. Helios ist ja, wie Lutatius Catulus sagt, Herr der beiden Tore, des Aufgangs und des Untergangs[2]. So ist das Bild geläufig, daß der Sonnengott beim Einzug durch das östliche Tor den Tag öffnet und nach dem Durchzug durch das westliche Tor ihn beschließt[3]. Das westliche Tor aber führt zum Totenreich, wer durch dieses hindurch will, muß die Schlüssel zum Hades haben. Nun ist uns gerade für Smyrna, an das sich der Apokalyptiker ja auch wendet (2, 8),

---

[1]) P. A. SCHOLLMEYER O. F. M., Sumerisch-babylonische Hymnen und Gebete an Šamaš (Paderborn 1912) Nr. 2, 1—6. — Die bildlichen Darstellungen, in denen man den Šamaš mit dem „Himmelsschlüssel“ erkennen wollte, werden aber neuestens von P. M. WITZEL O. F. M., Keilinschriftliche Studien, Heft 2: Der Drachenkämpfer Ninib (Fulda 1920) 218 ff. bestritten.

[2]) Joannes Lydus, De mensibus IV 2 S. 65 Z. 15 ff. WÜNSCH: „ὅ γε μὴν Λουτάτιος Ἥλιον παρὰ τὸ ἑκατέρας πύλης ἄρχειν, ἀνατολῆς ἴσως καὶ δύσεως.“ Es ist die Rede von Janus.

[3]) Bei Macrobius, Saturnal. I 9 § 9 S. 40 Z. 23 EYSSENHARDT[2]: *„Janum quidam solem demonstrari volunt et ideo geminum quasi utriusque ianuae caelestis potentem, qui exoriens aperiat diem, occidens claudat.“*

durch eine Stiftungsurkunde die Errichtung eines Tempels bekundet, in dem die Götterbilder des Πλούτων-Ἥλιος und der Κούρη-Σελήνη aufgestellt waren, und für die Prozession dieser Götter war ein goldener Schlüssel bestimmt[1], der im Festzuge mitgetragen wurde. Dieser Schlüssel scheint mir mehr zu sein als nur etwa der goldene Prunkschlüssel des Heiligtums, der anderwärts wohl auch in der Prozession mitgetragen wurde[2]. Denn gerade von Pluton wissen wir, daß er im Figurenschmuck des Tisches von Olympia, auf dem den Siegern die Kränze vorgelegt wurden, mit einem Schlüssel dargestellt war. Pausanias hörte dafür die Erklärung, daß der Hades von Pluton verschlossen werde, so daß niemand von dort heraufkomme[3]. Wir haben den gleichen Fall, wie mit der Totenreichsgöttin Hekate, die ja als Ταρτάρου κόρη[4] mit der Κούρη-Σελήνη von Smyrna gleichzusetzen ist. Die Hekatebilder zeigen ebenfalls den Schlüssel[5] — und gerade auch von der Hekateprozession zu Lagina wissen wir, daß eine Frau den Schlüssel trug[6], das heilige Sinnbild der Göttin. Auch der Pluton-Helios von Smyrna hat den Schlüssel als sein Sinnbild, er trägt als Sonnengott und

---

[1]) W. DITTENBERGER, Sylloge II[2] Nr. 583 Z. 20: (ναός) „ἐν ᾧ καθεύδρυνται ἀγάλματα Πλούτωνος Ἡλίου καὶ Κούρης Σελήνης . . .“ Z. 24 f.: „καὶ κλεῖν κεχρυσωμένην καὶ ἐμπεφιασμένην πρὸς τὴν λογῆαν καὶ πομπὴν τῶν θεῶν . . .“

[2]) O. CASEL macht mich aufmerksam auf eine Inschrift aus Delos im Bulletin de Correspondance Hellénique XXXII (1908) 422 f. 21 aus dem Jahre 106/105 v. Chr.: Ζήνωνα Ζήνωνος κλειδουχήσαντα καὶ πυθαϊστὴν ἐν Δελφοῖς γενόμενον . . . Zitiert bei A. BOETHIUS, Die Pythais (Uppsala 1918) 115.

[3]) Pausanias V, 20, 3 (II, 59 Z. 24—60 Z. 2 SPIRO): ἐπὶ δὲ <τῇ> κλειδὶ — ἔχει γὰρ δὴ ὁ Πλούτων κλεῖν —, λέγουσιν ἐπ' αὐτῇ τὸν καλούμενον Ἅιδην κεκλεῖσθαί τε ὑπὸ τοῦ Πλούτωνος καὶ ὡς ἐπάνεισιν οὐδεὶς αὖθις ἐξ αὐτοῦ.

[4]) Siehe R. WÜNSCH, Antikes Zaubergerät aus Pergamon = Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts 6. Ergänzungsheft (Berlin 1905) 25 mit Hinweis auf den Pariser Zauberpapyrus V. 1403.

[5]) Vgl. die Abbildung auf dem Zaubertisch von Pergamon bei R. WÜNSCH a. a. O. Tafel 1. Ein besonders schöner Beleg ist die Hekatestatuette im Konservatorenpalast in Rom = Alinari Nr. 27 175.

[6]) Vgl. W. DITTENBERGER, Sylloge I[2] Nr. 410 Z. 14. 15, wo die Rede ist von κλειδὸς ἀγωγή. Dittenberger vermerkt unter den heiligsten Zeremonien der Hekate-Prozession zu Lagina, daß eine Frau den Schlüssel trug.

Gott der Unterwelt die Schlüssel des Himmels und des Hades zugleich. Leider vermochte DITTENBERGER keine näheren Anhaltspunkte für die Entstehungszeit der Inschrift zu geben. Es wäre aber nicht undenkbar, daß schon zur Zeit der Apokalypse solche Vorstellungen, vielleicht von Ägypten beeinflußt[1], in Kleinasien Eingang gefunden hätten. Unter dieser (allerdings bis jetzt nicht erwiesenen) Voraussetzung wäre eine Bezugnahme der Apokalypse auf eine antike Vorstellung möglich, wie ja auch bei Pergamon (2, 13) „der Thron Satans" d. h. eine antike Kultstätte genannt wird. Nur wenn eine solche Bezugnahme vorliegt, kann der Text Apok. 1, 18 von den Schlüsseln des Hades die bildhafte Erfassung Christi als Sonne im Totenreich enthalten. Eine Sicherheit ist jedoch nicht gegeben.

Einen Anklang an Jesus als Sonne im Totenreich scheint auch der Physiologus zu enthalten, wenn er nach antikem Volksglauben sagt[2], der Löwe in der Höhle halte während des Schlafes die Augen offen und sei daher ein Sinnbild Christi, dessen Leib nach dem Kreuzestode zwar schlafe, dessen Gottheit aber wache zur Rechten des Vaters[3]. Bei dem Sinnbilde des Löwen als Sonne (und Nachtsonne) mochte diese Deutung auch in seiner Anwendung auf Christus bei dem auf ägyptischem Boden entstandenen Physiologus mitgedacht sein — klar ausgesprochen ist sie jedoch nicht.

Der Hinabstieg Jesu in das Totenreich, vorausgesetzt Rom 10, 7, angedeutet in Apok. Joh. 1, 18, klar ausgesprochen Eph. 4, 9[4] und I. Petr. 3, 19; 4, 6 und von da ab forterhalten im Petrusevangelium[5] und in der Epistola aposto-

---

[1]) Solchen Einfluß vermutet bei der Smyrna-Inschrift M. P. NILSSON, Griechische Feste von religiöser Bedeutung (Leipzig 1906) 428.

[2]) Aelian, Περὶ ζῴων V. 39 nach Demokrit. — Ferner Plutarch, Quaest. conviv. IV 5, 2 (IV 168 Z. 20 BERNARDAKIS): „. . . κοιμᾶται δὲ ἀκαρὲς χρόνου καὶ ὑπολάμπει τὰ ὄμματα καθεύδοντος."

[3]) K. 1 bei F. LAUCHERT, Geschichte des Physiologus (Straßburg 1889) 230 Z. 24 ff.

[4]) Mit Eph. 4, 9 spielt Origenes in seiner Art In Exodum Homilia VI, 6 (VI, 198 Z. 2 ff. BAEHRENS). Aus Homilia VI, 8 (VI, 198 Z. 18 ff. BAEHRENS) geht aber hervor, daß er unter *inferiora terrae* die Unterwelt verstehen will.

[5]) Petrusevangelium 10, 41. 42 bei E. PREUSCHEN, Antilegomena[2] 19.

lorum[1], in den Sibyllinischen Orakeln[2], in der Lehre Marcions[3] poetisch dramatisch vorgeführt in den sog. Salomons-Oden[4] und in das Taufbekenntnis aufgenommen, ist hier durch die untergehende, ins Totenreich hinabsteigende Sonne verdeutlicht.

Wir haben hier eine Symbolik, die sich einer besonderen Beliebtheit erfreute. Sie hat sich seit den Tagen des Melito in Kleinasien und Syrien forterhalten. Nur einige mir gegenwärtige Belege seien herausgehoben. In einer Karfreitagspredigt, die Chrysostomos[5] in einer Coemeterium-Kirche hielt, führte er (zu Isaias 45, 3) also aus: „Es gibt finstere Orte, aber sie können oft gesehen werden, wenn man Lampe und Licht hineinbringt. Jener Ort des Hades aber war ganz finster und häßlich und hatte noch nie die Natur des Lichtes aufgenommen. Deshalb nannte sie (sc. θησαυρούς) der Prophet finster und unsichtbar. Und in der Tat waren sie finster, bis die Sonne der Gerechtigkeit hinabstieg und sie erleuchtete und den Hades zum Himmel machte. Wo nämlich Christus, dort ist der Himmel."

Wichtiger noch scheint mir, daß diese Symbolik in einer der ursprünglichsten Fassungen der Pilatusakten, die in die Zeit des Chrysostomos und darüber hinaus zurückgeht, in dramatischer Ausführung zur Darstellung kommt. Karinus und Leucius schildern die Ankunft Jesu in der Unterwelt: „Als wir mit allen unseren Vätern in der Tiefe in Dunkelheit und Finsternis waren, da entstand plötzlich ein goldenes Leuchten der Sonne, und ein purpurfarbenes königliches Licht leuchtete über uns. Und alsogleich jubelte der Vater des gesamten Menschengeschlechtes mit allen Patriarchen und Propheten auf, indem sie sagten: Der Schöpfer des ewigen Lichtes

---

[1]) C. SCHMIDT, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung [TU III. Reihe 13. Bd. (Leipzig 1919)] 86. 87.

[2]) Sibylle VIII 310—312 S. 162 GEFFCKEN.

[3]) Bei Irenaeus, Adversus haereses I 25, 2 (I 218 HARVEY).

[4]) Ode 42 V. 13—26 S. 99 f. GRIMME. — Auch Hermas, Similitudo IX 16, 5 (PA I[2] 608 FUNK) kann hierher genommen werden, da hier von den Aposteln als Nachahmern Christi gesagt wird, daß sie den Entschlafenen predigten.

[5]) Chrysostomos, In coemeterii appellationem (Migne PG 49, 395).

ist dieses Licht, das uns versprochen hat, gleichewiges Licht zu senden. Und Isaias rief aus: Das ist das Licht des Vaters, der Sohn Gottes, wie ich vorausgesagt habe, als ich noch lebend auf Erden weilte: Land Zabulon und Land Nephthalim jenseits des Jordan, Galiläa der Heiden, das Volk, das in Finsternis saß, sah ein großes Licht; und die im Lande des Todesschattens weilen, unter denen strahlte Licht auf. Und nun ist es gekommen und strahlte uns auf, die wir im Tode sitzen[1]." Es

---

[1]) Evangelii Nicodemi pars altera sive Descensus Christi ad inferos 2 [Evangelia apocrypha[2] (Lipsiae 1876) 391 TISCHENDORF]. Die Übersetzung folgt dem lateinischen Text der Überlieferung A. — E. v. der GOLTZ, Λόγος σωτηρίας πρὸς τὴν παρθένον (de virginitate) eine echte Schrift des Athanasius = TU NF XIV, 2a (Leipzig 1905) 108 A. 1 hat die lateinische Fassung „wahrscheinlich älter" genannt. J. KROLL, Beiträge zum *Descensus ad inferos* = Verzeichnis der Vorlesungen an der Akademie zu Braunsberg im Winter 1922/23 (Königsberg 1922) 35 hält jedoch die griechische Überlieferung für die ältere. So auch schon O. BARDENHEWER, Geschichte der altkirchlichen Literatur I[2] (Freiburg i. B. 1913) 545 A. 2. In dem uns beschäftigenden Text ist die sachliche Abweichung kaum von Bedeutung, da das Sonnen- und Lichtsinnbild das gleiche ist. Ich setze die beiden Fassungen nach TISCHENDORF[2] 324 und 391 f. hier nebeneinander:

Descensus II, 1:

Ἡμεῖς οὖν ἦμεν ἐν τῷ ᾅδῃ μετὰ πάντων τῶν ἀπ' αἰῶνος κεκοιμημένων. Ἐν ὥρᾳ δὲ μεσονυκτίου εἰς τὰ σκοτεινὰ ἐκεῖνα ἀνέτειλεν ὥσπερ φῶς ἡλίου καὶ ἔλαμψεν, καὶ ἐφωτίσθημεν πάντες καὶ εἴδομεν ἀλλήλους. Καὶ εὐθὺς ὁ πατὴρ ἡμῶν Ἀβραὰμ μετὰ τῶν πατριαρχῶν καὶ τῶν προφητῶν ἐνωθείς, καὶ χαρᾶς ὁμοῦ πλησθέντες εἶπον πρὸς ἀλλήλους· τοῦτο τὸ φῶς ἀπὸ μεγάλου φωτισμοῦ ἐστίν. ὁ προφήτης Ἡσαΐας ἐκεῖ παρὼν εἶπε· τοῦτο τὸ φῶς ἐκ τοῦ πατρός ἐστι καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ καὶ ἐκ τοῦ ἁγίου πνεύματος· περὶ οὗ προεφήτευσα ἔτι ζῶν λέγων· γῆ Ζαβουλὼν καὶ γῆ Νεφθαλείμ, ὁ λαὸς ὁ καθήμενος ἐν σκότει ἴδε φῶς μέγα.

Descensus II, 1:

Nos autem cum essemus cum omnibus patribus nostris positi in profundo in caligine tenebrarum, subito factus est aureus solis calor purpureaque regalis lux illustrans super nos. Statimque omnis generis humani pater cum omnibus patriarchis et prophetis exultaverunt dicentes: Lux ista autor luminis sempiterni est, quae nobis promisit transmittere lumen coaeternum. Et exclamavit Esaias et dixit: Haec est lux patris, filius dei, sicut praedixi cum essem in terris vivus: Terra Zabulon et terra Nephtalim trans Jordanem, Galilaeae gentium. Populus qui sedebat in tenebris vidit lucem magnam; et qui sunt in regione umbrae mortis, lux fulgebat inter eos. Et nunc advenit et illuxit nobis in morte sedentibus.

wäre auch eigentümlich gewesen, wenn dieser Isaiastext in der volkstümlichen Phantasie mit der Hadesfahrt Christi nicht in Verbindung gebracht worden wäre. Dann lassen die Akten noch Johannes den Täufer die Ankunft Jesu melden mit den Worten: „Und nun bin ich vorausgegangen vor seinem Antlitz und herabgestiegen, um euch zu künden, daß in nächster Nähe ist der Sonnenaufgang, der Sohn Gottes aus der Höhe kommend, um uns zu besuchen, die wir zittern in Finsternis und Todesschatten[1]."

In der gleichen Linie mit den Pilatusakten liegen die Ausführungen einer unter dem Namen des [Epiphanios] gehenden Homilie auf den heiligen und großen Sabbat (d. i. Karsamstag)[2]. Darin wird auf den Gegensatz hingewiesen, der zwischen der Erniedrigung des Karfreitags und der beginnenden Verherrlichung des Karsamstags obwaltet. Dabei gebraucht der Prediger den Vergleich: „Sie haben (einst) den großen Samson gebunden, den Sonnen-Gott; er aber hat die Fesseln der Welt zerrissen und die gottlosen Fremdlinge vernichtet. So tauchte auch die Gott-Sonne Christus unter die Erde hinab und bereitet nächtliches Dunkel für die Juden. Heute ist das Heil derer über der Erde und der Toten

---

Auffällig wird im griechischen Text als Zeit der Hadesfahrt die Mitternachtsstunde angegeben. In der Schrift des Athanasius „Über die Jungfrauschaft" XVI S. 51 Z. 12 f. GOLTZ ist die Zeit noch sinniger die 12. Stunde, also der Abend, die Zeit des Sonnenuntergangs. Irrig ist im griechischen Text der Name Abraham statt Adam; merkwürdig der lateinischen Überlieferung gegenüber die Kennzeichnung des Lichtes als Licht vom Vater, Sohn und Heiligen Geiste. Der Lateiner hat manches treuer bewahrt als der Grieche. Man beachte einmal die beiden Texte in I, 3 (S. 324 und 390 f.)! Der Grieche sagt hier, die Auferstandenen hätten das Kreuzzeichen εἰς τὰ πρόσωπα αὐτῶν gemacht vor ihrem Sprechen, während der Lateiner genauer sagt *in linguas suas*. Nur dies ist die Zeremonie vor dem Beginn der Rede. Vgl. z. B. Marcus Diaconus, Vita Porphyrii episcopi Gazensis 88 S. 71 Z. 19 f. (Bonner Ausgabe): καὶ ποιήσας τὴν σφραγῖδα τοῦ σταυροῦ ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ ἤρξατο ἐπερωτᾶν αὐτήν . . .

[1]) A. a. O. 2 S. 393.

[2]) Der „große Sabbat" als Bezeichnung des Karsamstags auch in Confessio Cypriani I, 11 S. 151 Z. 16 ZAHN: Ὄρθρου δὲ γενομένου σαββάτου μεγάλου ὄντος... S. 28 A. 1 bemerkt ZAHN: „Eine bisher bei keinem älteren Schriftsteller als Chrysostomus (ed. MONTFAUCON tom. V p. 525 D) nachgewiesener Name des Sabbats vor Ostern."

unter der Erde. Heute ist das Heil der Welt teils sichtbar, teils unsichtbar . . . die Tore des Hades öffnen sich. Die ihr vom Leben abgeschieden seid, freuet euch! Die ihr in Finsternis und im Todesschatten saßet, empfanget das große Licht. Unter den Dienern verweilt der Herr, unter den Verstorbenen der Gott, unter den Toten das Leben . . . mit denen in der Finsternis das Licht ohne Abend, mit den Gefangenen der Befreier . . .[1]." Der Verfasser entwickelt den Vergleich Christi mit der Sonne noch weiter: „Der Jude blickte nach dem Schatten, der Heide eilte dem »Sonnen-Gotte« zu . . .[2]." „»Als es Abend geworden war,« heißt es. Denn die Sonne der Gerechtigkeit war schon in den Hades hinuntergegangen . . .[3]." „Sage mir doch, Joseph, wirst du gegen Osten als Toten begraben den, der des Aufgangs (Sonnen-) Aufgang ist . . .?[4]" „Was wirst du für Lampen (λαμπάδας) anzünden dem wahren Lichte, das jeden Menschen erleuchtet?[5]"

Die bildliche Erfassung Jesu als Sonne im Totenreich mochte noch nahegelegt worden sein durch die im Evangelium berichtete Finsternis beim Tode Jesu. So spricht z. B. Cyrill von Jerusalem um die Mitte des vierten Jahrhunderts zu seinen Katechumenen: „Die Sonne, die den Herrn in solcher Entehrung sah, verfinsterte sich in Zittern, da sie dieses Schauspiel nicht zu ertragen vermochte[6]." „Es verfinsterte sich die

---

[1]) [Epiphanios], Τῷ ἁγίῳ καὶ μεγάλῳ Σαββάτῳ (Migne PG 43, 440 C): „ἐδέσμησαν τὸν μέγαν Σαμψὼν ἥλιον Θεόν· ἀλλὰ λύσας τὰ ἀπ' αἰῶνος δεσμά, τοὺς ἀλλοφύλους καὶ παρανόμους ἀπώλεσεν. Ἴδου Θεὸς ἥλιος Χριστὸς ὑπὸ γῆν, καὶ σκότος πανέσπερον Ἰουδαίοις πεποίηκεν . . . οἱ ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου καθήμενοι, τὸ μέγα φῶς ὑποδέξασθε . . . μετὰ τῶν ἐν σκότει τὸ ἀνέσπερον φῶς." Altslawisch bei F. MIKLOSICH, Monum. linguae palaeosloveniae (Vindob. 1851) 337—357. — J. C. W. AUGUSTI, Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archaeologie II (Leipzig 1818) 168—196 hat die für das christliche Mysterienspiel wichtige Homilie übersetzt.

[2]) Migne PG 43, 441 B.

[3]) Migne PG 43, 445 A. Bei diesem Texte muß man im Auge behalten, daß in den Gebetszeiten des vierten Jahrhunderts (Sonnenaufgang, 3. 6. 9. 12 usw.) die 12. Stunde, also die Abendstunde, dem Andenken an den Abstieg Jesu in den Hades geweiht war. Vgl. Athanasius, Λόγος σωτηρίας πρὸς τὴν παρθένον 16 = TU NF XIV, 2a (1905) 51 Z. 12 ff. VON DER GOLTZ.

[4]) Migne PG 43, 448 D.

[5]) Migne PG 43, 449 A.

[6]) Cyrill von Jerusalem, Catech. 4, 10 (I 100 REISCHL).

Sonne wegen »der Sonne der Gerechtigkeit« [1]." Man schreckte nicht davor zurück, das Sonnengleichnis selbst mit dem Kreuze in Verbindung zu bringen. So sagt z. B. Joh. Chrysostomos, daß Christus als Sonne der Gerechtigkeit über dem Kreuze sei wie das Licht über der Lampe [2]; und der sprachgewaltige Augustinus wagt sogar das Wort: „Welche Blindheit! Sie haben das Licht getötet, aber das gekreuzigte Licht hat die Blinden erleuchtet [3]." Ganz nach diesem Bilde und auch in der Kraft der Sprache des hl. Augustinus hat Abaelard seinen Hymnus zur Sext des Karfreitags gedichtet. Hier heißt es [4]:

1 *„Sexta, qua Dominus * crucem ascenderat,*
*Solis obscuritas * mundum obnubilat,*
*Tamquam adspicere * scelus abhorreat,*
*Quod mundus proprium * in solem perpetrat.*

2 *Dum crucem sustinens * sol verus patitur,*
*Sol insensibilis * illi compatitur,*
*Quo summum hominum * scelus arguitur,*
*Et quantis tenebris * errant, ostenditur."*

Wie Augustinus von einem gekreuzigten Licht, so spricht Abaelard von einem Leiden der wahren Sonne, mit der die (sonst) unempfindliche Sonne Mitleiden hegt und mitleidet. Die Sonnenfinsternis ist hier bildlich ausgewertet für den Leidenstod Jesu.

Viel näher lag freilich, den Tod Jesu mit dem Untergang der Sonne zu vergleichen, wie dies nach den angeführten Zeugnissen tatsächlich geschah.

Was ist von diesem Bilde zu halten? Neuestens hat CARL SCHMIDT unter scharfer Absage gegen „die religionsgeschichtliche Schule", womit er besonders HANS SCHMIDT [5] und

---

1) Cyrill von Jerusalem, Catech. 13, 34 (II 94 RUPP).

2) Joh. Chrysostomos, In coemeterii appellationem 2 (Migne PG 49, 397): „Καὶ καθάπερ ἡ λαμπὰς ἐπὶ τῇ κεφαλῇ ἄνω τὸ φῶς ἔχει, οὕτω καὶ ὁ σταυρὸς ἄνω ἐν τῇ κεφαλῇ τὸν ἥλιον τῆς δικαιοσύνης εἶχεν ἐκλάμποντα."

3) Augustinus, Sermo 136 (Migne PL 38, 753).

4) Vgl. Petri Abaelardi Peripatetici Palatini Hymnarius Paraclitensis (Parisiis 1891) 113 Nr. XLVIII DREVES.

5) HANS SCHMIDT, Jona. Eine Untersuchung zur vergleichenden Religionsgeschichte (Göttingen 1907) 168—172: „Hadesfahrt des Sonnengottes" und 172—184: „Die Höllenfahrt Christi".

W. BOUSSET[1] treffen wollte, erklärt: „Nach urchristlicher Überlieferung ist nicht ein Heros oder Königssohn, nicht ein Gott zu den Toten herabgestiegen, auch ist nicht ein Sonnengott im Westen, dem Orte der Unterwelt, zur Ruhe eingegangen, sondern ein Mensch, der den Tod am Kreuze erlitten hat und nun wie jeder Sterbliche das Schicksal der Abgeschiedenen teilt[2].“ Schmidt hat recht, wenn er im Anschluß an GSCHWIND[3] die Grundlagen des Descensus in der jüdischen Eschatologie vom Schicksale der Seele erkennen will. Von hier aus hat er einen Sonnenmythos als Unterlage abgelehnt. Etwas anderes aber ist die volkstümliche Vorstellung und die Bilder, die in ihr eine Rolle spielen. Der Descensus ad inferos als Glaubensbestand des Urchristentums fand bei seinem Eindringen in die griechisch-römische Kulturwelt die Meinung von der in die Unterwelt hinabsteigenden Sonne vor, und dieses Bild wurde dann bei der Missionspredigt unwillkürlich zur Ausmalung der Hadesfahrt Christi verwendet[4].

---

[1]) W. BOUSSET, Kyrios Christos (Göttingen 1913) 32—40: Die Hadesfahrt. Gegen den Angriff von C. SCHMIDT wehrte sich W. BOUSSET in Zeitschr. für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums 19 (1919/20) 50—66: Zur Hadesfahrt Christi.

[2]) C. SCHMIDT, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung [TU 3. Reihe 13. Bd. (Leipzig 1919)] 454. Mit C. SCHMIDT setzt sich J. KROLL in der oben S. 350 A. 1 genannten Schrift auseinander, zum Teil die Stellung W. BOUSSETs verteidigend. Ein gewaltiges Material religionsgeschichtlicher Art zur antiken Hadesfahrt bringt R. GANSCHINIETZ in seinem Aufsatz „Katabasis“ bei PAULY-WISSOWA-KROLL RE X, 2, 2359—2449. Über die Hadesfahrt im Kreise der Orphiker vgl. O. KERN, Orpheus. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung (Berlin 1920) 23 und desselben Orphicorum fragmenta (Berolini 1922) 304—307. Das neugefundene griechische Bruchstück der Petrusapokalypse aus der Sammlung des Erzherzogs Rainer bei K. WESSELY, Les plus anciens monuments du christianisme = Patrologia Orientalis XVIII (Paris 1924) 482 f. dürfte das Material dieser Schriften wertvoll ergänzen.

[3]) K. GSCHWIND, Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt. Ein Beitrag zur Exegese des Neuen Testamentes und zur Geschichte des Taufsymbols [NA II, 3—5 (Münster i. W. 1911)].

[4]) Mit dieser durchgeführten Unterscheidung von Glaubensüberzeugung und sprachlicher Einkleidung des Glaubensinhalts erweckte ich für G. P. WETTER, Altchristliche Liturgien I (Göttingen 1921) 191 den

Um ein Sinnbild völlig zu verstehen, muß man die Kultur beachten, in der es entstand. Wie dachte sich die Antike Sonnenuntergang und Sonnenaufgang? Im ersten Jahrhundert v. Chr. nennt Lucretius Leute, die an Antipoden glauben, Toren; es sei ein Unsinn, zu meinen, daß diese Antipoden auf der anderen Seite der Erde die Sonne schauen, während wir die Sterne der Nacht sehen, daß Tag und Nacht zwischen uns und ihnen wechsle[1]. Wie Lucretius, so fand auch Lactantius diese Annahme von Antipoden lächerlich trotz gewisser Philosophen[2]. Was der aufgeklärte Heide Lucretius und der aufgeklärte Christ Lactantius damals in ihrer Gegensätzlichkeit gegen religiöse und philosophische Annahmen ihrer Zeit bestritten, ist uns heute naturwissenschaftliche Erkenntnis. Im Altertum jedoch war für die Masse des Volkes und der Gebildeten der Weg der Sonne von ihrem Untergang bis zu ihrem Aufgang eine geheimnisvolle Wanderung, für den Heiden sowohl wie später für den Christen. Nach Lucanus führt die Sonne um Mitternacht den Mittag unter der Erde hin[3]. Und Hieronymus sagt: „Wenn (die Sonne) ihr glühendes Rad in den Ozean eingetaucht hat, kehrt sie durch uns unbekannte Wege an ihren Ausgang zurück. Und nach Vollendung des nächtlichen Laufes bricht sie wiederum eilends aus ihrem Gemache hervor[4]."

Freilich gab es auch christliche Schriftsteller, wie Severianus von Gabala, die das Untertauchen der Sonne unter die Erde als eine heidnische Anschauung[5] ablehnen wollten. Sie

---

Anschein, als ob ich „die Sprache zu sehr vom Inhalt der Gedanken sondern wolle". Ich meinerseits bin damit der Überzeugung, nur eine Pflicht des kritischen Geschichtschreibers erfüllen zu sollen.

[1]) Lucretius, De rerum natura I 1065 ff. S. 53 DIELS:

„Illi cum videant solem, nos sidera noctis
cernere, et alternis nobiscum tempora caeli
dividere et noctes parilis agitare diebus."

[2]) Lactantius, Divinarum institutionum III, 24 § 3 ff. (CSEL 19, 255 BRANDT-LAUBMANN).

[3]) Lucanus, De bello civili VI, 570—572 S. 179 HOSIUS.

[4]) Hieronymus, In Ecclesiastem (Migne PL 23, 1015).

[5]) Severianus, De mundi creatione oratio III 5 (Migne PG 56, 452): „Ζητοῦμεν δὲ ποῦ δύνει ὁ ἥλιος, καὶ ποῦ τρέχει τὴν νύκτα. Κατὰ τοὺς ἔξω ὑπὸ τὴν γῆν . . ." Dazu III 5 (Migne PG 56, 453): „Οὐ παῖδες Ἑλλήνων ἐδίδαξαν ἡμᾶς ταῦτα . . . ἀλλὰ ὑπὸ τὴν γῆν φασι τρέχειν τὰ ἄστρα καὶ τὸν

ließen sie bis an das Westende des Himmelsraumes gehen, dann nachts durch die Gegenden des Nordens wandeln, wo sie durch die Wasser wie durch eine Mauer den menschlichen Blicken entzogen bleibt, um dann zum Osten zurückzukehren. Severianus glaubte dafür Eccles. 1, 5 f. als Beweis heranziehen zu dürfen[1]. Dort steht allerdings nach der Septuaginta:

„Und die Sonne geht auf und die Sonne geht unter
Und zu ihrem Orte zieht sie (wieder) zurück.
Dort strahlt sie wieder auf und wandert nach Süden
Und gehet nach Norden vollendend den Kreis."

Wir haben hier eine Anschauung, die im semitischen Osten weiter verbreitet war. Sagt doch auch das Buch Henoch im zweiten Jahrhundert v. Chr. von Sonne und Mond:

„Und sie gehen unter und treten in die Tore des Westens ein,
Und beschreiben ihren Kreislauf über den Norden
Und treten durch die östlichen Tore an die Oberfläche des Himmels hervor[2]."

Die nächtliche Wanderung der Sonne über den Norden war für die aus dem morgenländischen Kulturkreis kommenden Manichäer sogar Unterlage dafür, daß sie in mondlosen Nächten nach dem Norden hin ihr Gebet verrichteten[3]. Wie weit diese Auffassung in der griechisch-römischen Kultur ihre Verbreitung fand, weiß ich nicht. Augustinus scheint sie zu teilen[4]. Hieronymus spricht dagegen vorsichtig von der Rückkehr der Sonne auf unbekannten Wegen, sonst aber nimmt er an, daß die Sonne in den Ozean taucht. Hieronymus denkt in diesem Punkte völlig wie die umgebende antike Kultur seiner und einer früheren Zeit. Es ist nicht nötig, hier einen großen Beweis für

---

ἥλιον." Über das Weltbild Severians und seine Auffassung der Sonnenbahn vgl. noch J. ZELLINGER, Die Genesishomilien des Bischofs Severian von Gabala [AA VII, 1 (Münster i. W. 1916) 81 ff.].

[1]) Severianus a. a. O. III 5 (Migne PG 56, 452 f.).

[2]) Buch Henoch 78, 5 S. 100 Z. 23—25 FLEMMING-RADERMACHER. Die Parallele im Prediger haben die Herausgeber nicht erkannt. Vgl. noch Henoch 72, 5 S. 92 Z. 26 f. FLEMMING.

[3]) Vgl. dazu oben S. 29.

[4]) Siehe den Text oben S. 29 A. 3.

die bekannte antike Auffassung anzutreten. Es genügt, auf einen heidnischen Zeitgenossen des Hieronymus, auf den Rhetor Latinius Pacatus Drepanius hinzuweisen[1]. Als Zeuge für 200 Jahre früher möge ein heidnischer Schriftsteller aus dem zweiten christlichen Jahrhundert eintreten, Apuleius von Madaura: „Die Sonne war in den Ozean hinabgesunken und erleuchtete die unterirdischen Gegenden des Erdkreises[2].“ In den religiösen Vorstellungskreis übernommen, der das Schattenreich unter der Erde und den Eingang dazu im äußersten Westen des Ozeans dachte, mußte der Untergang der Sonne zu einer Wanderung in das Reich der Schatten, zu einem Hinabstieg in das Totenreich werden. Die Meinung hat sich sogar bis in die philologischen Studien der Grammatik hineingedrängt. Berichtet doch Macrobius von Gelehrten, die das Wort *mane* = Morgen (früh) davon herleiten wollten, daß zu dieser Zeit das Licht, die Sonne von der Unterwelt, d. h. wörtlich von den Manen, den Geistern des Totenreiches wieder auftauche[3]. Die Sonne scheint also nicht nur, wie der Homerische Hymnus auf Helios sagt, „den sterblichen Menschen und den unsterblichen Göttern“[4], sondern auch den Toten im Hades. Die älteste griechische Zeit wußte freilich davon noch nichts. Denn bei Homer kann der Sonnengott als fürchterliche Drohung aussprechen, wenn er nicht Sühne erhalte für die Schlachtung der ihm geweihten Rinder, werde er Götter und Menschen verlassen, hinuntertauchen zum Hades und unter den Toten sein Licht scheinen lassen[5]. Aber in der Bildsprache des Jenseitsglaubens

---

[1]) Pacatus Drepanius 2 S. 272 Z. 7 BAEHRENS: *„qua litus oceani* (Gallien) *cadentem excipit solem et deficientibus terris sociale miscetur elementum . . .“*

[2]) Apuleius, Metamorphoseon IX 22 (I 220 Z. 3 ff. HELM): *„Sol ipsum quidem delapsus oceanum subterrenas orbis plagas inluminabat.“* Daß die Sonne über die Erde und unter der Erde hinschreitet und so Tag und Nacht bewirkt, ist auch Philo geläufig. Vgl. Allegorische Erklärung I § 2 (III 17 COHN-HEINEMANN).

[3]) Macrobius, Saturnal. I 13 S. 12 EYSSENHARDT[2]: *„Mane autem dictum aut quod ab inferioribus, id est a Manibus, exordium lucis emergat, aut, quod verius mihi videtur, ab omine boni nominis.“*

[4]) XXXI, 8 S. 106 ABEL: „ὃς φαίνει θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσιν.“

[5]) Odyssee XII 383:

„δύσομαι εἰς Ἀίδαο καὶ ἐν νεκύεσσι φαείνω.“

hat man schon sehr frühzeitig die Sonne mit dem Totenreich in Zusammenhang gebracht. Man vergleiche nur den griechischen Glauben, daß den Frommen in der Unterwelt die Sonne leuchtet, wenn sie für die Erde untergegangen ist[1]. Über die Herkunft der Vorstellung von der Sonne im Totenreich wird Sicheres kaum gesagt werden können; aber jedenfalls ist zu beachten, daß in der Religion der Ägypter die Jenseitsvorstellung von der Sonne im Totenreiche eine ganz geläufige war. Ein besonders klarer Text über das Erscheinen des Sonnengottes im Totenreiche steht im ägyptischen Totenbuch: Hier heißt es von Rê: „Die ehrwürdigen Bewohner des Westens (= Ort der Toten) jauchzen, wenn du dort erstrahlst für den Großen Gott Osiris, den Herrscher der Ewigkeit. Die Herren der Höhlen sitzen in ihren Löchern, die Arme in Anbetung zu deinem Ka erhebend; sie sagen dir alle ihre Bitten, nachdem dein Glanz zu ihnen gekommen ist. Die Herren der Duat (= Unterwelt) sind süßen Herzens, da du die Finsternis des Westens erhellt hast; ihre Augen öffnen sich beim Schauen nach dir; ihre Herzen jauchzen, wenn sie dich erblicken[2].“ Im Zusammenhang mit diesem Sonnenlobpreis hat J. HERRMANN[3] auf Isaias 9, 1. 2 hingewiesen:

„Das Volk, das in Finsternis wandelt, siehet ein großes Licht.
Die im Dunkelland wohnen, über denen strahlt Licht auf.
Du machst des Jubels viel, machst groß die Freude;
Sie freuen sich vor dir, nach Art der Erntefreude.
So wie sie jubeln, wenn sie Beute verteilen.“

Man darf wohl Herrmann zustimmen, wenn er zurückhaltend meint, wenigstens soviel zur Erwägung stellen zu müssen, „daß

---

[1]) Vgl. Aristophanes, Ranae 454—459 S. 77 f. LEEUWEN: μόνοις γὰρ ἡμῖν ἥλιος | καὶ φέγγος ἱλαρόν ἐστιν, ὅσοι μεμυήμεθ' εὖ- | σεβῆ τε διήγομεν | βίον περὶ τοὺς ξένους | καὶ τοὺς ἰδιώτας. Dazu S. 155: φῶς κάλλιστον. Zum sprachlichen Ausdruck des φέγγος ἱλαρόν wird man sich sofort an den altchristlichen Abendhymnus Φῶς ἱλαρόν erinnern, von dem in LUMEN CHRISTI die Rede sein wird. Zu dem griechischen Glauben siehe auch E. ROHDE, Psyche II[5] (Tübingen 1910) 210. A. 1.

[2]) G. ROEDER, Urkunden zur Religion des alten Ägypten (Jena 1915) 233 Zeile 29 ff.

[3]) J. HERRMANN, Ein Wiederschein ägyptischen Totenglaubens in Jes. 9, 1. [Orientalistische Literaturzeitung XIX (1916) 110—113].

das Bild, welches Isaias gebraucht, in letzter Linie auf eine Vorstellungsgruppe zurückgeht, die in wesentlichen Zügen mit den entsprechenden Totenbuchtexten verwandt ist[1].“ Der Hinweis wäre jedenfalls wirkungsvoller gewesen, wenn statt Dunkelland das richtige „Land des Todesschattens“ eingesetzt worden wäre. Nach J. HEHN[2] heißt der Text richtig: „Das Volk, das in Finsternis wandelt, hat ein großes Licht gesehen, über den im Lande des Todesschattens Wohnenden ist ein großes Licht aufgestrahlt.“

Von der ägyptischen Vorstellung der nächtlichen Wanderung der Sonne durch das Totenreich wird erst die Schilderung verständlich, die Apuleius von Madaura von den Erlebnissen seiner Mysterienweihe (ägyptische Isismysterien) entwirft. Er sagt: „Ich ging bis zur Grenze des Todes und nachdem ich Proserpinas Schwelle betreten, fuhr ich durch alle Elemente und kehrte wieder zurück; um Mitternacht sah ich die Sonne strahlen mit glänzendem Licht, vor die Götter der Unterwelt und des Himmels trat ich hin und betete sie aus nächster Nähe an[3].“ Man könnte freilich darauf verweisen, daß die leuchtende Sonne ein künstliches Licht der nächtlichen Mysterienfeier sei; mag sein, aber das zugrunde liegende Bild stammt aus der eschatologischen Vorstellung der Unterwelt (und des Totengerichtes).

Auch sonst hat sich die ägyptische Vorstellung von der Sonne im Totenreich[4] in der späteren Zeit stark zur Geltung gebracht. Eine ganze Reihe von Zaubertexten gibt uns den Beleg dafür und führt uns zugleich am besten in die antiken Volksvorstellungen ein. Aus volkstümlicher Auffassung wendet sich hier der Zauberer beim Untergang der Sonne nach Westen, wo

---

[1]) A. a. O. S. 113.

[2]) J. HEHN, צלמות [Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft, Jahrg. 1916 S. 85].

[3]) Apuleius, Metamorphoseon l. XI 23 S. 285 Z. 14 ff. HELM: „*Accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi, nocte media vidi solem candido coruscantem lumine, deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proxumo.*“

[4]) Vgl. noch G. ROEDER bei ROSCHER IV 1185—1187: „Die Nachtsonne im Totenreich.“ Ferner A. WIEDEMANN, Die Religion der alten Ägypter (Münster i. W. 1890) 45 ff.: „Die Sonnenfahrt in der Unterwelt“.

die Sonne in die Unterwelt hinabsteigt, und gibt dem Sonnengott, der jetzt für die nächtliche Zeit Herr des Totenreiches und der Geister wird, seinen Wunschzettel mit. Berlin, London und Paris besitzen Zauberpapyri, die einen Sonnenhymnus mit dieser Zauberpraxis verbinden. Der Hymnus geht ja sicherlich auf ein Original zurück. Bei solcher volkstümlichen Literatur wird man sich jedoch hüten müssen, ein derartiges Original wiederherzustellen oder wie Meineke es getan hat, die einschlägigen Zaubertexte auf die Gesetze der Sprach- und Versreinheit zu prüfen und zu verbessern. Mancher Zauberer hat seine Dichtkunst verewigt, weil er sie für besser hielt als das Original, und mancher hat mit zwei Zaubersprüchen einen größeren und darum kräftigeren Zauberspruch zu schaffen sich bemüht.

Der Londoner Zauberpapyrus CXXII aus dem vierten Jahrhundert n. Chr. hat in Col. 2 Zeile 64—84 folgende Anweisung[1]:

„Ein Mittel zur Traum-Offenbarung des Besa ist dieses: Zeichne in deine linke Hand den Besa, wie er unten abgebildet ist, umwickele deine Hand mit einem schwarzen Stück eines Isisgewandes[2], den übrigen Teil des Gewandes wickele um deinen Hals und ohne jemand eine Antwort gegeben zu haben, lege dich zum Schlafe nieder.

„Die Tinte aber, mit der du schreibst, sei das Blut einer (schwarzen) Krähe und das Blut einer weißen Taube, jungfräulicher Weihrauch und Myrrhe, schwarze Schreibtinte und Zinnober, Maulbeersaft und Regenwasser, dazu Saft vom einstengeligen Beifuß.“ Damit schreibe im Zauberzwang gegen[3] die untergehende Sonne zu also:

„Der du dahin schreitest im Hauch der luftdurchwandelnden Winde,
Helios im goldenen Haar, Herr des flammenden Feuers, ewiges (ἀκάματον) Licht,
Der du auf Wegen des Äthers den mächtigen Himmel umwandelst,
Der du schaffest und wiederauflösest das Weltall,

---

[1]) Greek Papyri in the British Museum. Catalogue with Texts. Edited by F. G. KENYON (London 1893) 118 f.

[2]) Schwarze Farbe des Isisgewandes. Vgl. dazu Hippolyt, Elenchos V 7, 23 S. 84 Z. 5 WENDLAND mit Anmerkung.

[3]) Aus den Parallelen nehme ich πρός, das auch dem ⌜δύνοντα entspricht.

Aus dir stammen die Sterne [1], die gehorchen deinen Gesetzen
Und drehen das Weltall zum viermal gewendeten Jahre.
Steigst du hinab zur Tiefe der Erde, zum Lande der Toten,
Dann sende herauf einen Geist mir in Wahrheit zu künden die Zukunft.
Dich bitte ich λαμψουηρ: σουμαρτα: βαριβας: δαρδαλαμ: ιορβηξ.
Herr sende herauf den heiligen Dämon ανουθ: ανουθ: σαλβανα χαμβρη: βρηιθ:
Gleich, gleich [2], schnell, schnell. Komme in dieser Nacht noch!"

Besa ist der ägyptische Gott Bes, der 378—360 v. Chr. auf der sog. Metternichstele erscheint als „der große Zwerg, der die beiden Länder am Abend durcheilt" [3]. Da dieser Bes sonst kein Sonnengott ist [4], so wird er auch hier nicht als solcher gefaßt werden dürfen. Er ist nur als helfender Zaubergott in die Magie einbezogen worden. In den Zaubernamen am Schlusse lassen sich wohl noch αλβανα = הלבנה = Mond und χαμβρη = χάμα + ρη [5] erkennen, wobei der phönizische Sonnenname חמה und der ägyptische Re nach beliebter Zaubermanier zu einem Wort vereint sind. Der Sonnenhymnus, der als großer Zauberspruch der Toten- und Geisterbeschwörung beigegeben ist, erscheint in etwas abweichender Form noch zweimal im Zauberpapyrus zu Paris und einmal in einem Zauberpapyrus von Berlin [6]. Wenn ich die im Berliner Papyrus deutlich ausgefallenen

---

[1]) Die Sonne ist nämlich Schöpfer der fünf Planeten. Vgl. den Papyrus London CXXI, 513 (S. 100 KENYON) von Helios (σὺ εἶ ὁ) γεννήσας τοὺς ε' πλανήτας ἀστέρας . . ."

[2]) Das Original hat statt des sonst üblichen ἤδη ἤδη ταχὺ ταχύ hier ἤδη β̄ ταχὺ β̄.

[3]) Bei G. ROEDER, Urkunden zur Religion des alten Ägypten (Jena 1915) 96.

[4]) Mitteilung von Prof. G. ROEDER, Hildesheim, am 27. VII. 1920.

[5]) Die sehr häufig verwendeten Zauberworte ἀβλαναθανάλβα und ἀκραμμαχαμμαρι begegnen auch in dem unten S. 362 A. 2 genannten Papyrus aus Aschmunên.

[6]) Vgl. die früheren Ausgaben des von MILLER „verbesserten" Textes der Pariser Handschrift von A. MEINEKE [Hermes 4 (1870) 61] und K. DILTHEY [Rheinisches Museum 27 (1872) 376]. DILTHEY hat auch bereits den Berliner Text herangezogen. Am bequemsten und besten sind die drei Rezensionen zusammengestellt von K. WESSELY, Bericht über griechische Papyri in Paris und London [Wiener Studien 8

Verse aus dem Pariser Papyrus ergänzen darf, dann haben wir folgenden Text:

„Höre mich, Seliger, dich rufe ich, den Herrn des Himmels,
Der Erde und des finsteren Hades, wo weilen
<Die Dämonen der Menschen, die früher das Licht geschaut.
Nun bitte ich dich, seliger, unvergänglicher Herrscher der Welt,
Wenn du hinabsteigst zur Tiefe der Erde, zum Reiche der Toten>.
Dann sende diesen Dämon mir kraft heiliger Formel,
Zu nächtlicher Zeit zwinge dein Wort ihn, zu kommen,
Von dessen Leichnam[1] diese Knochen hier. Er künde mir
Was immer ich will. Doch sag' er die Wahrheit
In Sanftmut und Milde; nichts Schlimmes soll er ersinnen.
Auch du zürne mir nicht ob der heiligen Beschwörung.
Sondern behüte mir meinen Leib, daß er heil das Tageslicht schaue.
Dies hast du selbst gelehrt zur Weisheit der Menschen.
Deinen Namen rufe ich gleich an Zahl mit dem Namen der Moiren:
ἀχαιφωθωθωα αϊη ϊαη ϊαα ϊηα ϊη ϊαω θωθω φιαχα."

Die letzte Zeile ist ein Zauber-Palindrom, die Worte werden wiederholt, aber in der zweiten Hälfte rückwärts gelesen. Das hat bereits WESSELY klar erkannt und den kleinen Fehler zu verbessern gesucht. Der Text ist fünfmal, jedesmal mit einer kleinen Abweichung überliefert. Die zweite Pariser Kopie Zeile 1986 f. bemerkt nach dem Texte ausdrücklich, es müßten 37 Buchstaben sein. Nun stehen aber gerade hier nur 36 in der Form:

αχαϊ φωθωθω· αϊη· ιαη· αι<θ>
ιαη· αϊη· ϊαω· θωθωφιαχα[2].

Wessely hat nicht erkannt, daß die Formel auch eine Isopsephie sein muß, die gleiche Zahl mit den drei Parzen Κλωθώ καὶ Λάχεσις καὶ Ἄτροπος. Diese erreichen wir bis auf den Einer genau durch Beifügung eines θ am Schlusse der ersten Zeile.

(1886) 190—194]. Der Berliner Text bei PARTHEY, Zwei griechische Zauberpayri des Berliner Museums = Abh. d. Kgl. Ak. d. W. Phil.-hist. Kl. (1865) 129: Pap. 1, 315—325.

[1]) Im Pariser Pap. Zeile 1970 heißt es näherhin ἀπὸ κεφαλῆς, was für die Totenbeschwörung aus dem Schädel wertvoll ist.

[2]) Ohne den mittleren Buchstaben, also in der Form αι· ιαη steht der Text auch in einem dem 3./4. Jahrhundert zugehörigen Zauberpapyrus aus Aschmunên. Vgl. Pubblicazioni della società italiana per la ricerca dei Papiri greci e latini Vol. I Nr. 1—112 (Firenze 1912) 63—69 unter Nr. 28. S. 66 Z. 25 unsere Formel.

Dann haben wir die im Text geforderten 37 Buchstaben und folgende prächtige Gleichung:

α	= 1	Κ	= 20
χ	= 600	λ	= 30
α	= 1	ω	= 800
ι	= 10	ϑ	= 9
φ	= 500	ω	= 800
ω	= 800	ϰ	= 20
ϑ	= 9	α	= 1
ω	= 800	ι	= 10
ϑ	= 9	Λ	= 30
ω	= 800	α	= 1
α	= 1	χ	= 600
ι	= 10	ε	= 5
η	= 8	σ	= 200
ι	= 10	ι	= 10
α	= 1	σ	= 200
η	= 8	ϰ	= 20
α	= 1	α	= 1
ι	= 10	ι	= 10
ϑ	= 9	Α	= 1
	3588	τ	= 300
		ρ	= 100
		ο	= 70
		π	= 80
		ο	= 70
		σ	= 200
			3588

Ob die Formel einen Sonnennamen enthält, weiß ich nicht.

Die angeführten Zaubergesänge geben uns die Erklärung, wie der Sonnengott in die Totenbeschwörung kommt; wir verstehen auch, daß ein Fluchzauber der Kaiserzeit aus einem Grabe beim römischen Karthago mit den Worten Σεμεσιλαμ δαματαμενευς beginnen kann. Das erste Wort ist hebräisch schemesch olam = ewige Sonne. WÜNSCH meinte freilich: „Der Name eines Sonnengottes kann es hier nicht sein, Götter des Lichtes haben mit dem finsteren Fluchzauber nichts zu tun[1].“ Der obige Helioshymnus zeigt uns jedoch, wie die Fluchtafel im Grabe mit dem Sonnengott zusammenpaßt. Der Sonnen-

[1]) R. WÜNSCH, Antike Fluchtafeln[2] (H. LIETZMANN, Kleine Texte 20 [Bonn 1912]) S. 10 zu Zeile 2—4.

gott soll bei seiner Fahrt ins Totenreich einen „Dämon" hervorholen, der mit der nötigen Zauberkraft der Verwünschung Wirkung verleiht. Zudem steht neben Σεμεσιλαμ noch das verdorbene δαματαμενευς statt Δαμναμενεύς. Das ist nicht nur der bekannte Dämonenname, sondern wird bereits von dem Pythagoreer Androkydes als Sonne gedeutet[1] und steht in diesem Sinne ganz zweckentsprechend neben Σεμεσιλαμ.

§ 21.

Jesus als Sonne der Auferstehung und *Sol Invictus*. Zwei altchristliche Tauflieder.

War der Abstieg Jesu in den Hades mit dem Untergang der Sonne verglichen, so war die naturgemäße Folge, die Auferstehung durch den Sonnen-Aufgang zu versinnbilden. Da der erste Wochentag als Gedächtnis der Auferstehung Jesu gefeiert wurde, so ging das Sonnengleichnis von selbst in die Liturgieerklärung des Sonntags über. Bereits um die Mitte des zweiten Jahrhunderts spricht der Apologet Justin die Festgedanken also aus: „Am Tag der Sonne halten wir alle gemeinsam die Zusammenkunft, weil es der erste Tag ist, an dem Gott durch Umwandlung der Finsternis und des Urstoffes die Welt schuf und weil Jesus Christus unser Heiland an eben diesem Tage von den Toten auferstand[2]." Hier stehen Sonne, Finsternis (Licht) und Christus so eng beisammen, daß der Gedanke von Jesus, der wahren, geistigen Sonne, von selbst in die Liturgieerklärung überströmen mußte. Dies war aber nicht erst um 150 der Fall, sondern schon mindestens fünfzig Jahre früher. Ignatius von Antiochien nennt ja als Begründung der Sonntagsfeier geradezu „den Aufgang unseres Lebens durch

---

[1]) Klemens Alex. Strom. V 8 § 45 (GCS: Clem. II 356 STÄHLIN).

[2]) Justin, Apologie I 67, 7 S. 110 RAUSCHEN[2]. Vgl. Confessio Cypriani II, 23 S. 61 ZAHN: „Es ist nämlich Sitte (bei uns) am ersten Tage der sieben Tage (der Woche) das Gedächtnis der Auferstehung Christi zu feiern."

Christus“ [1]. Der griechische Text mit seinem ἀνέτειλεν spielt deutlich auf Christus als die aus Tod und Grab sich erhebende Sonne an.

Stärker noch bringt Klemens von Alexandrien die Auferstehung Jesu unter dem Bilde des Sonnenaufgangs zur Darstellung. Um den eindringlichen Gnadenruf Gottes an die Menschen zu kennzeichnen, gebraucht er das Wort: „Der Herr wird nicht müde mit Mahnung und Drohung, mit Ermunterung, Weckruf und Belehrung. Ja, wirklich, er weckt aus dem Schlafe auf und holt selbst aus der Finsternis die Verirrten. Heißt es doch:

„Erwach aus dem Schlafe,
Von den Toten steh auf,
Und erleuchten wird dich Christus, der Herr,
Die Sonne der Auferstehung,
Gezeugt vor dem Morgenstern,
Die Leben spendet mit ihrem Strahl [2].“

Klemens führt diesen Text so an, als ob die sechs Glieder ein zusammenhängendes Ganzes bilden sollten. Dies wird aus dem Griechischen klar:

„Ἔγειρε ὁ καθεύδων
καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν,
καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός κύριος,
ὁ τῆς ἀναστάσεως ἥλιος,
ὁ πρὸ ἑωσφόρου γεννώμενος,
ὁ ζωὴν χαρισάμενος ἀκτῖσιν ἰδίαις.“

Die ersten drei Zeilen stammen mit Ausnahme des κύριος aus Eph. 5, 14, wo sie mit einem λέγει eingeführt werden, ohne daß der Fundort bis heute nachgewiesen werden konnte. H.V. SODEN sprach die Vermutung aus, daß dies Wort seinem Tonfall nach entweder eine feierliche Formel oder einem Hymnus entnommen sei und bei der Aufnahme in die christliche Gemeinschaft, bei

---

[1]) Ignatius, Ad Magnesios IX 1 (PA I² 236 f. FUNK): „. . . μηκέτι σαββατίζοντες, ἀλλὰ κατὰ κυριακὴν ζῶντες, ἐν ᾗ καὶ ἡ ζωὴ ἡμῶν ἀνέτειλεν δι' αὐτοῦ καὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ . . .“

[2]) Klemens von Alexandrien, Protreptikos VIII 84, 1. 2 (GCS: Clem. I 63 Z. 15—20 STÄHLIN).

der Taufe, gebraucht worden sein könne[1]. M. DIBELIUS hat die Vermutung eines Taufliedes wiederholt[2]. Bei der Auffassung der Taufe als ἀναγέννησις und φώτισμα ist dies sehr naheliegend, ohne daß man jedoch unseren Text gleich zu einer „Art von christlicher Konkurrenzformel zu Isismysterien“[3] zu stempeln braucht. Man könnte vielleicht an eine Nachdichtung von Jesus Sirach denken, wo der lateinische Text 24, 45 (nach 24, 32 des griechischen Textes) dieses Wort der Weisheit bietet: „Ich werde alle Tiefen der Erde durchdringen und alle Schlafenden heimsuchen und alle erleuchten, die auf den Herrn hoffen.“ Doch ist die Lösung eine viel einfachere. Die Einleitung bei Klemens legt die Erinnerung an das oben S. 358 f. angeführte Wort von dem aufstrahlenden großen Licht nahe, das von Matth. 4, 15. 16 aus Isaias 9, 1. 2 übernommen und als messianische Weissagung für die Lehrtätigkeit Jesu aufgefaßt wurde. Christus wär also danach das große Licht zur Erleuchtung. Da nun schon in frühester Zeit die christliche Lehre als Weg des Lichts[4], als Tor des Lichts[5] bezeichnet wurde, so war es ganz folgerichtig, gerade die Lehre der Taufvorbereitung als Weg des Lichts[6], und den Zutritt zum Lichte des Glaubens als den Morgen, den beginnenden Tag der Christen zu bezeichnen[7]. Der Hinweis auf Isaias 9, 1. 2 und Matth. 4, 15. 16 ergab sich da von selbst. Nun beachte man eine Ausführung, wie sie als Überlieferung in der syrischen Didaskalie steht:

„Und wiederum spricht er noch anderwärts über sie (die Juden) durch den Propheten Isaias: ‚Land Sebulon, Land Naphtali, Weg am Meere, (Land) jenseits des Jordans, Bezirk der Heiden-

---

[1]) H. v. SODEN, Handkommentar zum Neuen Testament, bearbeitet von H. J. Holtzmann usw. III 1[2] (Freiburg-Leipzig 1893) 146.

[2]) M. DIBELIUS bei H. Lietzmann, Handbuch zum Neuen Testament III 2 (Tübingen 1913) 118.

[3]) So E. NORDEN, Agnostos Theos (Leipzig-Berlin 1913) 258.

[4]) Barnabas, Ep. XVIII, 1; XIX, 1.

[5]) Aristides, Apologie 17, 7. Dazu Justinus, Dialog 7, 3.

[6]) Zeno von Verona II, 50 (Migne PL 11, 507) zählt als Gaben des Osterfestes auf *poenitentibus curam, catechumenis lucis viam, competentibus remissam omnium peccatorum.*

[7]) Origenes, In Exodum Homilia VII, 8 (VI, 215 Z. 22—24 BAEHRENS): *Praeterea et illud intelligere possumus, quod unicuique nostrum mane est initium diei illud tempus, quo primo illuminamur et ad lucem fidei accedimus.*

völker, du Volk, das du in Finsternis sitzest, du hast ein großes Licht gesehen, und über denen, die in Finsternis und Todesschatten sitzen, ist ein Licht aufgegangen.' ‚Die, welche in Finsternis sitzen', hat er von denen gesagt, die aus dem (auserwählten) Volke an unsern Herrn Jesus gläubig geworden sind, denn wegen der Blindheit des Volkes umgab sie große Finsternis. Denn sie sahen (wohl) Jesum, daß er aber Christus sei, wußten sie nicht und begriffen es nicht, weder aus den Schriften der Propheten, noch aus seinen Werken und Heilungen. Euch aber, die aus dem (auserwählten) Volke an Jesum gläubig geworden seid, sagen wir: Lernet, wie euch die Schrift bezeugt und spricht: ‚Sie sahen ein großes Licht'. Ihr nun, die ihr an ihn gläubig geworden seid, habt das große Licht Jesum Christum unsern Herrn gesehen, und fernerhin werden es die sehen, die an ihn glauben. ‚Diejenigen aber, welche in Todesschatten sitzen', das seid ihr, die ihr aus den Heidenvölkern stammt, denn ihr waret in Todesschatten, da ihr eure Hoffnung auf die Furcht vor den Idolen setztet und Gott nicht kanntet. Nachdem uns aber unser Herr und Meister Jesus Christus erschienen ist, ist ein Licht über euch aufgegangen, so daß ihr sahet und hofftet auf die Verheißung des ewigen Reiches und abtatet die Gewohnheiten und Sitten des früheren Irrtums, und dient hinfort nicht mehr den Idolen, wie ihr es zu tun pflegtet. Sondern ihr seid schon gläubig geworden, und auf ihn getauft, und ein großes Licht ist über euch aufgegangen. So nun, weil das (auserwählte) Volk nicht gehorchte, herrschte Finsternis, und euer Aufhorchen mit dem Ohr, ihr, die ihr aus den Heidenvölkern stammt, ist Licht geworden [1]."

Christus ist also das große Licht, das den Getauften aufgestrahlt ist. Man könnte natürlich geradeso gut sagen: Christus ist die wahre Sonne, die den Getauften leuchtet. Die Thomasakten haben den Gedanken so stark zur Geltung gebracht, daß sie den Getauften Christus als einen Jüngling mit einer Fackel erscheinen lassen [2], genau so, wie die antike Kunst den Sonnengott zur Darstellung bringt [3]. Daß somit ein Text wie der vom Epheserbrief und von Klemens vorgelegte genau in ein Tauflied paßt, bedarf keines weiteren Beweises [4]. Die übrigen Gleichun-

[1]) Didaskalie 21 = TU NF X, 2 (1904) 109 f. ACHELIS-FLEMMING.

[2]) Acta Thomae 27 (AAA II, 2, 143 Z. 4—10 BONNET). Dazu vgl. F. J. DÖLGER, Sphragis (Paderborn 1911) 96 f.

[3]) Vgl. das auf S. 345 besprochene Bild.

[4]) R. REITZENSTEIN, Das iranische Erlösungsmysterium (Bonn 1921) 136 A. 1 erklärt freilich: „Mit Dibelius an einen Taufspruch zu denken, sehe ich keinen Anlaß." Er seinerseits wollte den Nachweis

gen Sünde = Tod, Tod = Schlaf, Taufe = Auferstehung und Erleuchtung sind ja bekannt genug.

Klemens ergänzt die Sätze des Epheserbriefes (woher wissen wir nicht) mit dem einzigartig-schönen Bild „Sonne der Auferstehung". Das Beiwort „gezeugt vor dem Morgenstern" ist Ps. 109, 3 entlehnt. Zum Verständnis muß man sich aber der Pauluspredigt im Pisidischen Antiochia erinnern (Apg. 13, 33), in der der Apostel den Psalmvers (2, 7): „Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt" auf die Auferstehung Jesu bezieht[1]. Die Auferstehung wird bei Paulus (Röm. 8, 29; Kol.

---

erbringen, der Verfasser des Epheserbriefes habe seinen Text entnommen aus einem Liede, das „den ursprünglich iranischen Heilspruch auf jüdischen oder frühchristlichen Boden übertragen hat". A. a. O. 6; dazu 112. 135 f. In dem angetretenen Beweis spielt eine große Rolle ein alchimistischer Text, den bereits BERTOLET herausgegeben hat, und den REITZENSTEIN neu vorlegt in seiner Abhandlung „Zur Geschichte der Alchimie und des Mystizismus" = Nachr. von d. Kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen. Philol.-hist. Kl. aus dem J. 1919 S. 14—20 unter dem Titel Διάλογος φιλοσόφων καὶ Κλεοπάτρας. S. 18 Z. 1. 2 begegnet der sofort an Eph. 5, 14 erinnernde Text . . . καλεῖ ἡ ψυχὴ τὸ σῶμα τὸ πεφωτισμένον· ἔγειραι ἐξ Ἅιδου καὶ ἀνάστηθι ἐκ τοῦ τάφου καὶ ἐξεγέρθητι ἐκ τοῦ σκότους. REITZENSTEIN hat die Schrift in ihrer griechischen Fassung in die Zeit vor dem Ende des dritten christlichen Jahrhunderts hunderts und mittels eines angenommenen aramäischen Urtextes in noch frühere Zeit datieren wollen. Die Grundlagen sollen nicht christlich, sondern „altiranisch" und „iranisch-chaldäisch" sein. REITZENSTEIN hat die vorausgesetzte theologische Spekulation vollständig mißverstanden — darüber anderswo — und damit seinem Beweis jeden Boden entzogen. Recht bedauerlich ist es, wenn O. CASEL, geradezu geblendet von dem neuen Lichte der Forschungen Reitzensteins, dessen Schwächen nicht mehr sieht und gerade mit Bezug auf den uns beschäftigenden Text in JL 1 (1921) 140 Nr. 64 dieses Lob ausspricht: „Das Buch eröffnet . . . ganz neue Ausblicke in die Entstehung der hellenistischen Religiosität aus iranischen Vorstellungen und ist sehr wertvoll für das Studium des früheren Christentums, besonders auch für die hinter dem Kulte stehenden Gedanken wie auch für einzelne Riten. Wir verweisen z. B. nur auf die Ableitung des vielleicht auf die Taufe bezüglichen Hymnenverses Eph. 5, 14 aus iranischen Liedern und Ideen . . ." Diese Kritik ist ebenso verfehlt wie die Bemerkung zu dem Alchimieaufsatze von REITZENSTEIN auf S. 141 Nr. 66.

[1]) Unverständlich ist, wie E. PREUSCHEN, Die Apostelgeschichte [Lietzmann, Handbuch zum N. T. IV, 1 (Tübingen 1912) 85] mit Berufung auf OVERBECK z. St. erklären kann: „Das Zitat aus Ps. 2, 7 bezieht sich nicht auf die Geburt, sondern auf die Taufe." Durch den Zusammenhang ist beides ausgeschlossen.

1, 18) und Apokal. 1, 5 als eine Neugeburt gedacht[1]. Von hier aus wird das Klemens-Wort die Auferstehung Jesu vor Aufgang von Morgenstern und Sonne, d. h. zur Nachtzeit[2] meinen. „Die Sonne der Auferstehung" ist daher die aus Hades und Grabesnacht wieder heraufgekommene Sonne. Dabei ist aber im Auge zu behalten, daß ὁ ἥλιος τῆς ἀναστάσεως nach den Parallelen „Wasser des Lebens", „Sonne des Heils" usw. auch die Auferstehung wirkende Sonne bedeutet. So sagt ja auch Klemens, daß diese Sonne Leben spendet mit ihren Strahlen, d. h. als Gnadensonne die Erleuchtung wirkt oder die Taufgnade spendet. Ich zweifle nicht mehr, daß Klemens ein Tauflied wiedergeben wollte, seitdem ich auf die Salomons-Ode 15 aufmerksam wurde. Hier heißt es[3]:

[1] Wie die Sonne die Freude derer ist, die ihren[4] Tag suchen,
so ist meine Freude der Herr, weil er meine Sonne ist,
[2] und seine Strahlen mich aufgerichtet haben,
und sein Licht alle Finsternis von meinem Angesicht entfernt hat.
[3] Durch ihn habe ich Augen bekommen und seinen heiligen Tag erblickt.
[4] Ohren sind mir geworden, und ich habe seine Wahrheit gehört.
[5] Der Gedanke der Erkenntnis ward mir (zuteil) und durch ihn (den Herrn) ward ich ergötzt.

---

[1]) Vgl. z. B. [Epiphanius] Τῷ ἁγίῳ καὶ μεγάλῳ σαββάτῳ (Migne PG 43, 441 D): „Ἄγγελος μὲν τῇ Μαρίᾳ μητρικὴν τοῦ Χριστοῦ γέννησιν εὐηγγελίσατο· ἄγγελος δὲ τῇ Μαρίᾳ τῇ Μαγδαληνῇ τὴν ἐκ τοῦ τάφου φρικτὴν ἀναγέννησιν εὐηγγελίσατο· Νυκτὶ Χριστὸς ἐν Βηθλεὲμ γεννᾶται· νυκτὶ πάλιν ἐν τῇ Σιὼν ἀναγεννᾶται κτλ." Zu Sion vgl. Ps. 109, 2. 3. — Das ganze Problem παλιγγενεσία = Taufe und Auferstehung hoffe ich, anderswo behandeln zu können.

[2]) Vgl. die vorausgehende Anmerkung. — Später wurde die Stelle Ps. 109, 3 auf die ewige Zeugung des Logos bezogen. Vgl. z. B. Irenaeus, Erweis der apostolischen Verkündigung 48 (BKV 4, 617 f. WEBER). Vgl. auch PO XII, 696 S. G. WILSON — Prinz MAX von Sachsen. — Hippolyt, Elenchos X 33 § 11 S. 290 Z. 24 f. WENDLAND: „τὰ δὲ πάντα διοικεῖ ὁ λόγος ὁ θεοῦ, ὁ πρωτόγονος πατρὸς παῖς, ἡ πρὸ ἑωσφόρου φωσφόρος φωνή."

[3]) Ich nehme die am stärksten an die syrische Überlieferung sich anschließende Übersetzung von A. UNGNAD und W. STAERK, Die Oden Salomos [H. LIETZMANN, Kleine Texte 64 (Bonn 1910) 16 f.]. Vgl. jedoch oben S. 225.

[4]) Den von der Sonne gewirkten Tag.

6 Den Weg des Irrtums habe ich verlassen und bin zu ihm gegangen,
und habe von ihm Rettung[1] genommen ohne Neid.
7 Und nach seiner Gabe hat er mir gegeben,
und nach der Größe seiner Schönheit hat er mich gemacht.
8 Ich habe Unvergänglichkeit angezogen durch seinen Namen
und habe die Vergänglichkeit ausgezogen durch seine Güte.
9 Das Sterbliche ward von meinem Antlitz hinweg vernichtet,
und die Unterwelt abgeschafft durch mein Wort.
10 Und empor stieg <zum> Lande des Herrn Leben ohne Tod.
11 Und es ward bekannt seinen Gläubigen,
und es ward ohne Abzug gegeben allen denen, die auf ihn (es) vertrauen.
Hallelujah!

Wer die Geheimnissprache des christlichen Altertums versteht, weiß, daß τὸ ἔνδυμα τῆς ἀφθαρσίας = „Kleid der Unsterblichkeit" eine sehr geläufige Bezeichnung für die Taufe war[2]. Der Empfang der Taufe ist darum gemeint in Vers 8. Dazu stimmt völlig der Vers 6, der durch die Taufauffassung als einer Umkehr vom Wege der Finsternis zum Wege des Lichtes[3] verständlich wird. Die Taufe als Erleuchtung (φωτισμός, φώτισμα) ist sodann gleich in den ersten Zeilen dargestellt durch das Bild von Christus als der Gnadensonne, die hier als Morgensonne gedacht ist, die den Darniederliegenden, im Sündenschlaf Befangenen aufweckt und aufrichtet. Wir haben den gleichen Gedanken, wie ihn Klemens ausprägt mit dem Wort: „die Sonne der Auferstehung, die Leben spendet mit ihren Strahlen".

Jesu Auferstehung durch den Aufgang der Morgensonne zu versinnbilden, ist in der christlichen Literatur geläufig geblieben. So führt z. B. Hieronymus in einer neugefundenen Osterbetrachtung zunächst das Wort an: „Dies ist wahrhaft der Tag, den der Herr gemacht hat: laßt uns an ihm jubeln und

---

[1]) Griechisch müßte es wohl heißen σωτηρία.

[2]) Nachweise bringe ich in „Kleid der Unsterblichkeit".

[3]) Vgl. DÖLGER, Die Sonne der Gerechtigkeit: LF 2 (Münster 1918). Dazu oben S. 247. Vgl. auch noch [Chrysostomos], In Psalm. 102 (Migne PG 55, 645): „Ἐν σκότῳ δέ εἰσι καὶ δυσμαῖς οἱ ἐν ἁμαρτίαις τυγχάνοντες ἄνθρωποι· ἀπαλλαγέντες δὲ τῶν πλημμελημάτων ἐν φωτὶ δῆλον ὅτι μεταθέντες γίνονται· Ὥστε εἰκότως τὴν τῶν ἁμαρτημάτων ἀπαλλαγὴν μετάβασιν τὴν ἀπὸ δυσμῶν εἰς ἀνατολὰς κέκληκεν . . ."

fröhlich sein" (Ps. 117, 24). Dazu sagt Hieronymus[1]: „Zwar hat der Herr alle Tage gemacht, aber die übrigen Tage können auch Tage der Juden, können auch Tage der Häretiker und der Heiden sein. Der Tag des Herrn, der Tag der Auferstehung, der Tag der Christen ist unser Tag. Daher wird er Tag des Herrn genannt, weil der Herr an ihm siegreich zum Vater aufgestiegen ist[2]. Wenn er von den Heiden Tag der Sonne genannt wird, so nehmen auch wir diese Bezeichnung gerne hin: heute ist nämlich das Licht der Welt aufgegangen, heute ist die Sonne der Gerechtigkeit aufgegangen, in deren Schwingen das Heil ist. Hat aber die Sonne Flügel? Antworten mögen die Juden, und diejenigen, die so oft die Schrift nach Judenart buchstäblich fassen. Wir aber sagen: Wer immer unter den Flügeln jener Sonne weilt, die im Evangelium sagt: »Wie oft wollte ich deine Kinder sammeln wie eine Henne ihre Küchlein unter die Flügel, du aber hast nicht gewollt?« (Matth. 23, 37), der wird sicher sein vor dem Habicht Teufel, vor den fliegenden Adlern bei Ezechiel (17, 3. 7) und alle seine Sünden werden geheilt werden."

In dem gleichen Gedankengang bewegt sich eine Pfingstpredigt, die in älteren Ausgaben unter den Werken des Ambrosius steht, neuestens aber nach dem Vorgang der Mauriner dem Bischof Maximus von Turin zugeschrieben wird. Hier heißt es: „Der Tag des Herrn ist uns deshalb so verehrungswürdig und feierlich, weil an ihm der Heiland, wie die aufgehende Sonne, nach Überwindung der Finsternis in der Unterwelt, im Lichte der Auferstehung aufleuchtete. Und deshalb wird dieser Tag von den Menschen der Welt Tag der Sonne genannt, weil Christus, die aufgehende Sonne der Gerechtigkeit, ihn mit seinem Lichte erhellt[3]."

---

[1]) Anecdota Maredsolana III 2 (1897) 418 Z. 7—19 MORIN.

[2]) Man beachte dazu die oben S. 213 wiedergegebene Überlieferung sowie die Ausführung des Eusebios S. 341 f.

[3]) Maximus von Turin, Homilia LXI. In solemnitate sanctae Pentecostes I (Migne PL 57, 371): Es ist von der Festzeit von Ostern bis Pfingsten die Rede: „.. *sicut dominica solemus facere, erecti et feriati resurrectionem Domini celebramus. Dominica cuius nobis ideo venerabilis est atque solemnis, quia in ea salvator, velut sol oriens, discussis inferorum tenebris, luce resurrectionis emicuit, ac propterea ipsa dies ab hominibus saeculi dies solis vocatur, quod ortus eam sol iustitiae Christus illuminet.*"

Auch sonst lassen sich ähnliche Gedankengänge allenthalben aufzeigen. So spricht Zeno von Verona mit Rücksicht auf Ostern von „den süßen Vigilien der durch ihre Sonne hell strahlenden Nacht[1]. Noch lebendiger in dichterischer Bildersprache preist der spanische Dichter Prudentius „jene Nacht, in der der heilige Gott zur Oberwelt zurückkehrt vom Acherusischen See. Nicht ist er nur wie der Morgenstern, der aufsteigend aus dem Ozean mit leuchtender Fackel die Finsternis schwach erhellt, sondern der Erde, noch trauernd am Kreuze des Herrn, bringt er mächtiger als die Sonne den neuen Tag[2]." Noch wichtiger ist eine Stelle bei einem so guten Kenner der Antike wie Firmicus Maternus. Kurz nach 343 setzt dieser Schriftsteller der kultischen Auferstehungsfeier eines nicht mit Namen genannten Sonnengottes die Auferstehung Christi gegenüber. Bei der Schilderung des Todes Jesu gebraucht er die Worte: „Siehe, die Erde erbebte und in ihren Grundfesten erschüttert erkannte sie die Gottheit des gegenwärtigen Christus. Vor der festgesetzten Zeit bringt die kreisförmige Drehung der Welt den Tag überhastet zu Ende, und bevor noch die Reihe der täglichen Stunden vollendet ist, neigt sich die Sonne in beschleunigtem Laufe zur Nacht[3]." Dann zur Auferstehung übergehend führt er aus: „Siehe nach drei Tagen erhebt sich *(oritur)* der Tag glänzender als gewöhnlich[4] und

---

[1]) Zeno L. II tr. 38 (Migne PL 11, 483): *„Post devotissima completa expiationis sacrae casta ieiunia, post clarissimae noctis suo sole dulces vigilias."*

[2]) Prudentius, Cathemerinon V 127—132 S. 32 DRESSEL:

„illa nocte, sacer qua rediit Deus
stagnis ad superos ex Acheronticis.
Non sicut tenebras de face fulgida
surgens oceano Lucifer inbuit,
sed terris Domini de cruce tristibus
maior sole novum restituens diem."

[3]) Firmicus Maternus, De errore profanarum religionum 24, 2 S. 60 Z. 22—S. 61 Z. 2 ZIEGLER.

[4]) Vgl. dazu den Laudes-Hymnus des Breviarium Romanum im Commune apostolorum der österlichen Zeit:

„Paschale mundo gaudium
Sol nuntiat formosior,
Cum luce fulgentem nova
Jesum vident Apostoli."

P. I. STÜTZLE O. S. B. (Maria Laach) bemerkt mir, daß die ältere

nachdem der Sonne die Anmut des vergangenen Lichtes wiedergegeben, wird der allmächtige Gott Christus mit glänzenderen Sonnenstrahlen geschmückt. Es jubelt die heilbringende Gottheit und die Schar der Gerechten und Heiligen begleitet den Wagen ihres Triumphes [1].“ Der Text kann nicht anders verstanden werden, als daß der in den Mysterienkulten der Antike so bewanderte Firmicus Maternus auf die Sonnentracht eines symbolisch aus dem Grabe erhobenen Gottes Bezug nimmt. Ohne weitere Ausführungen sei nur hingewiesen auf eine Stelle bei Apuleius von Madaura, nach der ein Myste in die Tracht eines Sonnengottes gekleidet wird: „In der rechten Hand trug ich eine flammende Fackel und das Haupt umgab schmückend ein Kranz aus glänzenden Palmblättern, die in der Form von (Sonnen-) Strahlen hervortraten.“ Daß dies die Tracht des Sonnengottes sein sollte, hebt Apuleius ausdrücklich hervor [2]. Diese Zeremonie hat Firmicus im Auge, wenn er im Gegensatze dazu Christus bei der Auferstehung „mit glänzenderen Sonnenstrahlen geschmückt“ sein läßt [3]. Im Gegen-

---

Fassung des Hymnus im Benediktinerbrevier lautet:

„Claro Paschali gaudio
Sol mundo nitet radio,
Cum Christum iam Apostoli
Visu cernunt corporeo.“

[1]) Firmicus Maternus l. c. 24, 4 S. 61 Z. 19 ff. ZIEGLER. Die Handschrift hat *„omnipotens deus Christus splendidioribus solis radiis adoratur“*, was SKUTSCH in *„adornatur“* verbessert hat.

[2]) Apuleius, Metamorph. XI 24 (I, 286 Z. 3—6 HELM): *„At manu dextera gerebam flammis adultam facem et caput decore corona cinxerat palmae candidae foliis in modum radiorum prosistentibus. Sic ad instar Solis exornato me et in vicem simulacri constituto . . .“* Zur Fackel des Sonnengottes vgl. Martialis XII, 60, 1—2:

Martis alumne dies, roseam quo lampada primum
Magnaque siderei vidimus ora dei . . .

Siehe auch die bildliche Darstellung oben S. 345 A. 5.

[3]) Wenn jedoch TH. BIRT, Charakterbilder Spätroms und die Entstehung des modernen Europa (Leipzig 1919) 461 A. 37 daran erinnert, „daß Christus wie ein Sonnengott mit Strahlen dargestellt erscheint auf dem Bilde bei GARRUCCI, Stor. della arte crist. Tafel 1713“ (richtig 171, 3!), so ist dies ein Irrtum, es handelt sich nämlich um das (goldene) Bild des Königs Nabuchodonosor, der in der Tracht eines als Sonnengott aufgefaßten römischen Kaisers zur Darstellung kommt. Näheres in „Die Weltkugel mit dem Kreuz“.

satz zum antiken Sonnenkult nennt er auch *currus triumphales* Christi, denn auf dem von vier Pferden gezogenen Wagen steigt nach antiker Auffassung der siegreiche Sonnengott aus dem Ozean bzw. aus der Unterwelt auf. Wir müssen diese antiken Bilder erst wieder in uns aufnehmen, um die aus der antiken Kultur herausgewachsenen Kirchenschriftsteller verstehen zu können. Wir haben ja bereits gesehen (S. 341), wie stark auch Eusebios von Cäsarea nach seinem Vorbild Origenes die Auferstehung und Himmelfahrt Jesu mit der wieder auftauchenden Sonne gesinnbildet hat. Die Bilder werden nur klar durch den *Sol Invictus* der griechisch-römischen Kultur.

Dieser *Sol Invictus,* über den sich am ausführlichsten H. USENER, besonders auf Grund von Inschriften römischer Kaisermünzen, verbreitet hat[1], ist aber m. E. in seinem Wesen bisher nicht völlig erkannt worden. USENER hat in dem Namen allzusehr die Allmacht des Sonnengottes erkennen wollen[2]. Dies lag aber in der Verkennung mancher Bilder. Der Sonnengott in der Form des *Sol Invictus* erscheint meist als nackte, stehende Figur, zuweilen auf dem von vier Pferden gezogenen Rennwagen, in der Linken die Weltkugel, die Rechte erhoben[3]. Beim Gestus der erhobenen Rechten spricht nun USENER von „segnender rechter Hand“[4]. Die richtige Deutung gibt uns aus antikem Vorstellungskreis Prokopius in seiner Beschreibung der Kunstuhr von Gaza. Von der beweglichen Figur des Helios, die an den 12 Stundentüren (zur Öffnung) vorüberzieht, heißt es: „Seine Linke hält die Himmelskugel empor, die Rechte

---

[1]) H. USENER, Sol Invictus. Nach Rheinisches Museum 60 S. 465 bis 491 wieder abgedruckt in H. USENER, Das Weihnachtsfest[2] (Bonn 1911) 348—378. Auf diese Ausgabe beziehe ich mich.

[2]) H. USENER a. a. O. 352. 358.

[3]) Der Gestus mit erhobener Rechten ist für die Bilder des Sonnengottes sehr beliebt. Vgl. etwa die schöne Bronzelampe mit Sonnengott und Mondgöttin im Museo archeologico zu Florenz. Abbildung auf Tafel II. Ferner einen Achat aus Aalen bei HAUG-SIXT, Die römischen Inschriften und Bildwerke Württembergs[2] (Stuttgart 1915) 123 Nr 508. Die Figur hielt keine Fackel, wie dort angegeben ist. — Gemme von Heliotrop in Heubach: HAUG-SIXT a. a. O. 123 Nr. 509: Sonnengott auf Wagen mit Viergespann; gesenkte Linke mit Peitsche, Rechte erhoben.

[4]) H. USENER a. a. O. 356. Vgl. noch 354: „die rechte Hand mit ausgestreckten Fingern ist wie zum Segnen erhoben.“

streckt er aus, um den Befehl zum Öffnen der (Stunden-) Türen zu geben, wie man den Pferden das Zeichen zum Verlassen der Schranken gibt[1]." Im christlichen Kampf mit dem Sonnenkult wurde dagegen stark betont, daß die Sonne nicht selbsttätig wirke, sondern von Christus, dem Schöpfer der Sonne, abhängig sei[2]. So wird es begreiflich, daß Christus im Gestus des Sonnengottes erscheint. Nach dem Bartholomäusevangelium streckt Christus am Morgen die Hand aus und gibt damit der Sonne den Befehl zum Aufgang[3]. So ist nun auch der

---

[1]) H. DIELS, Über die von Prokop beschriebene Kunstuhr von Gaza. [Abhandlungen der K. Preuß. Akad. d. Wiss. Jahrg. 1917. Philos.-Histor. Klasse Nr. 7 (Berlin 1917) 33]. Der Sonnenaufgang unter dem Bilde des aus den Schranken mit dem Rennwagen ausfahrenden Sonnengottes ist der Antike auch sonst geläufig. Vgl. etwa Seneca, Apocolocyntosis 4 Z. 27—30 S. 231 BUECHELER[4]:

qualis cum primum tenebris Aurora solutis
induxit rubicunda diem, Sol aspicit orbem
lucidus et primos a carcere concitat axes:
talis Caesar adest . . .

Die Verse beziehen sich auf Nero, der im rituellen Stil des Kaiserkultes also gepiesen wird. Vgl. dazu O. WEINREICH, Senecas Apocolocyntosis: Die Satire auf Tod, Himmel- und Höllenfahrt des Kaisers Claudius (Berlin 1923) 44 f.

[2]) Cyprian, Testimoniorum II 1 (CSEL III 1, 62 Z. 15 HARTEL) zitiert für die Schöpfertätigkeit Christi Ecclesiasticus (Jesus Sirach) 24, 6, wo es von der Weisheit heißt: *„Ego feci in caelis ut oriretur lumen indeficiens"*, womit die immer wiederkehrende Sonne gemeint ist als Geschöpf der Weisheit d. i. des Logos (Christus). Es ist beachtenswert, daß auch die Epistola apostolorum 3 (14) Christus als den darstellt, „der Tag und Nacht, Sonne und Mond gründete und die Gestirne am Himmel" (TU 3. Reihe Bd. 13 [Leipzig 1919] 27 WAJNBERG 270 SCHMIDT) und damit nur die Linie weiterführt, die in Kol. 1, 16; Hebr. 1, 2 und besonders Joh. 1, 3 vorgezeichnet war. — Später wurde die Schöpfung der Sonne durch Christus eine ganz geläufige Auffassung. Vgl. z. B. Ephräm der Syrer, Drei Reden über den Glauben I 30; III 17 (BKV 37, 27. 59 EURINGER); Ambrosius, Exameron IV 12 usf.

[3]) E. REVILLOUT, Évangile de saint Barthélemy [Graffin-Nau, Patrologia Orientalis II (Paris 1907) 191]. Es sagt der Auferstandene zu den Frauen: *„Je viens à vous au temps de la lumière de demain, au moment, où j'ai coutûme d'étendre ma droite divine pour que le soleil brille sur la terre . . ."* Sonst begegnet zuweilen die Vorstellung, daß die Engel und Erzengel das Licht auf der ganzen Erde aufstrahlen lassen.

Gestus des Sonnengottes auf dem Viergespann zu verstehen, da der Sonnengott als aufgehende durch das Sonnentor des Ostens gehende Sonne gedacht ist. Besonders deutlich kommt dies zur Geltung in einer Soldarstellung des Kodex von Boulogne-sur-mer (Bibl. municipale 88) fol. 32^{v} [1]. Der Kodex ist im 10.—11. Jahrhundert geschrieben, den Bilderkreis jedoch, dem das Sol-Bild zugehört, möchte G. THIELE noch dem Ende des dritten Jahrhunderts zuweisen [2]. Der Sonnengott im langen Gewande steht auf einer Quadriga, um das Haupt eine mächtige Aureola, in der Linken eine goldene Kugel, der rechte Arm mit ausgestreckten Fingern ist gebeugt halb erhoben. Die ganze Darstellung wird von einer weißrosafarbenen Scheibe umschlossen, die mit dem untersten Kreisausschnitt im Wasser steht. Es ist die aus dem Meere auftauchende Sonne. Das stimmt mit dem Sonnengott auf Kaisermünzen, der als *Oriens,* als aufgehende Sonne gekennzeichnet ist.

Sol Invictus ist die von der Finsternis nicht bezwungene und zum Zeichen des Sieges morgens wieder auftauchende Sonne. Der Gedanke leuchtet schon aus den oben gegebenen Ausführungen über die Sonne im Totenreich hervor. Nach ägyptischer Auffassung ist die Morgensonne dieselbe, die durch das Nachtreich zog, aber alle Gefahren siegreich überwand und am Morgen neu erstrahlt. Ein religionsgeschichtlich bedeutsames Zeugnis dafür, wie ägyptische und griechische Vorstellungen hier ineinandergreifen, sind die vom 8. November 308 bis 5. Mai 311 von Maximinus Daia in Antiochien geschlagenen Münzen. Die Rückseite zeigt den Sonnengott stehend, im langen Gewande und der Strahlenkrone, nach links gewendet, die Rechte erhoben, in der ausgestreckten Linken den durch den Kalathos gekennzeichneten Kopf des Serapis tragend. Die Um-

---

Vgl. dazu etwa das Amulett bei K. WESSELY, Les plus anciens monuments du christianisme écrits sur papyrus = PO XVIII (Paris 1924) 408 nach der Ausgabe von J. E. QUIBELL in The Academy 1126—1128 p. 550: ἄγγελοι ἀρχάγγελοι οἱ φυλάττοντες τοὺς καταράκτας τῶν οὐρανῶν οἱ ἀνατέλλοντες τὸ φῶς κατὰ πάσης τῆς οἰκουμένης . . .

[1]) Abbildung bei G. THIELE, Antike Himmelsbilder. Mit Forschungen zu Hipparchos, Aratos und seinen Fortsetzern und Beiträgen zur Kunstgeschichte des Sternhimmels (Berlin 1898) 135 Fig. 58.

[2]) A. a. O. S. 137.

schrift sagt *Soli Invicto*[1]. Sonne im Totenreich und Morgensonne geben den *Sol Invictus*[2].

Solche Gedanken strömten von selbst dem aus der Antike kommenden Christen zu, wenn er bei der Liturgiefeier am Ostermorgen und Sonntagmorgen nach Osten gekehrt der aus dem Grabe aufsteigenden „Sonne der Gerechtigkeit" gedachte. Es konnte die Gegensätzlichkeit gegen den antiken Sonnenkult gar nicht schöner ausgeprägt werden als in der kleinen Bemerkung des hl. Hieronymus in der Lebensbeschreibung der hl. Paula: „Paula erinnerte sich, als die Sonne aufgegangen war, an die Sonne der Gerechtigkeit[3]." Den gleichen Gedanken bringt Eusebius von Emesa in einer von A. WILMART O. S. B. neu entdeckten Rede auf die hl. Bernike, Prosdoke und Domnina: „Sobald das Licht aufleuchtete, waren sie des Lichtes eingedenk, sobald die Sonne erschien, entflammte sie das Verlangen nach der Sonne der Gerechtigkeit[4]." Wenn ein römischer Kleriker sogar zum Weihnachtstag, der antik der *Natalis Solis Invicti* war, die Bemerkung machen konnte: „Ja wer ist denn so unbesiegt als unser Herr, der den Tod siegreich unterworfen hat?[5]", so ersieht man, wie stark die von uns aufgezeigte Vorstellung des *Sol Invictus* noch christliches Denken beherrschte und bei der aufgehenden Morgensonne den Geist zur „Sonne der Auferstehung" hinüberlenkte.

Es war nun naheliegend, auch kultisch die Verehrung Christi, als der wahren Sonne, in Gebet und Hymnus im Gegensatz zum Sonnenkult zum Ausdruck zu bringen. Der Gegensatz macht

---

[1]) J. MAURICE, Numismatique Constantinienne III (Paris 1912) Tafel VI 15; dazu S. 163. Der Münzentypus wiederholt sich in Antiochien in den Jahren 311/12 (III Tafel VII 11 und S. 173) und 312/13 (III Tafel VII 18 und S. 180). In Kyzikos wurde der Typus geprägt 311/12 (III Tafel IV 11 und S. 104) und in Nikomedien 311/12 (III Tafel I 15 und S. 20) sowie 312/13 (III Tafel II 2 und S. 23 f.).

[2]) Näheres in meinen Aion-Studien.

[3]) Hieronymus, Epistula 108, 12 § 5 (CSEL 55, 321 HILBERG).

[4]) O. CASEL in Theol. Revue 20 (1921) 185 mit Hinweis auf Analecta Bollandiana 28 (1920) 283 Z. 14 ff.: *Statim ut eluxit — tempus adfuit orationis, tempus sacrificii: sicut enim est sacrificium vespertinum, ita et sacrificium matutinum habetur; religiosis autem omni hora sacrificium est — statim ergo ut lumen inluxit, luminis fuere memores; statim ut sol apparuit, desiderium solis iustitiae eos inflammavit.*

[5]) H. USENER a. a. O. S. 349.

sich bereits im zweiten Jahrhundert in dieser Hinsicht bemerkbar. Klemens von Alexandrien führt z. B. das Wort Menanders an:

„Sonne, dich muß man verehren als ersten der Götter,
Durch den wir vermögen zu schauen die übrigen Götter."

Dazu bemerkt Klemens, das Wort sei ein Irrtum, „denn nicht vermag die Sonne je den wahren Gott zu zeigen, wohl aber der gesunde Logos, der die Sonne der Seele ist, durch dessen Aufgang in der Tiefe des Geistes das Auge der Seele erleuchtet wird[1]." Es ist dies ein Text aus vielen, die Christus als Geistes-Sonne der irdischen Sonne gegenüberstellen. Diese oft geübte Gegenüberstellung wirkte von selbst auf die entsprechende Begrüßung in Gebet und Gesang. Dies ist der Fall, wenn Klemens von Alexandrien in dem Hymnus des Pädagogs Christus als φῶς ἀίδιον, als ewiges Licht, preist[2]. Noch lehrreicher ist der Hymnus im Gastmahl des Methodius von Olympus. Hier begegnet der Vers:

„Du Lebensführer, Christus, sei gegrüßt, Licht ohne Abend[3]."

Das Wort χαῖρε φῶς ἀνέσπερον ist mit scharfer Gegensätzlichkeit zur irdischen Sonne gesprochen, die am Abend untergeht — dieser irdischen Sonne gegenüber ist Christus das Licht, das keinen Abend und keinen Untergang kennt. Dabei ist zu beachten, daß das einzige Wörtchen ἀνέσπερον die antike Sonnenbegrüßung χαῖρε φῶς[4] christianisiert hat. Die stärkste Anlehnung an die Antike findet sich bei einem christlichen Dichter des fünften Jahrhunderts, der in einem Liede Christus nicht nur die wahre Sonne nennt, sondern ihn als den wahren Apollo preist, der den höllischen Drachen überwand[5]. Dabei gebraucht

---

[1]) Den griechischen Text siehe oben S. 149 A. 1.

[2]) Vers 36 (GCS: Clem. I 292 STÄHLIN).

[3]) Methodius von Olympus, Symposion XI § 286 S. 133 Z. 5 BONWETSCH.

[4]) Zu χαῖρε φῶς, χαῖρε φίλον φῶς, χαῖρε νέον φῶς usw. gedenke ich mehr zu sagen in: *Lumen Christi.* Christliche Ostervigil und antike Pannychis.

[5]) Carminum S. Paulini Nolani episcopi appendix. Carmen II, 51 ff. (CSEL 30, 349 HARTEL):

51 Salve, o Apollo vere, Paean inclite,
pulsor draconis inferi!
dulcis tui pharetra testimonii,
quod quattuor constat viris,

der Dichter auch sonst Bilder, die völlig dem mit dem Sonnengott gleichgesetzten Apollo [1] entsprechen. Die Durchführung ist um so wichtiger, als es sich nicht um einen gewöhnlichen Morgenhymnus handelt, sondern um einen Hymnus auf den Ostermorgen [2].

§ 22.

Sol Salutis.

Christus als Sonne im Morgenhymnus [3].

Die Anrede an Christus richtete sich im christlichen Altertum nach Osten, aber nicht jedes nach Osten gerichtete Gebet brauchte eine Anrede an Christus zu sein. Von dem ersten Prokurator einer in Rom wohnenden Dame Aglais, Bonifatius, der unter Diokletian zu Tarsus in Cilicien als Martyrer starb, heißt es in seiner Passio, er habe vor seiner Hinrichtung nach

---

sagitta melle tinctilis prophetico,
pinnata patrum oraculis,
arcus paternae forte virtutis sonans,
miraculis nervus potens
stravere veterem morte serpentem sua.
io triumphe nobilis!
salve, beata saeculi victoria,
parens beati temporis!
salve, quod omnes caelici medii inferi
nomen genu flexo audiunt!

[1]) Ein Beweis dafür ist eigentlich nicht nötig. Aus dem reichen Material seien nur zwei Zeugen aufgerufen, die uns die heidnische und damit auch die christliche Auffassung verdeutlichen. Ammianus Marcellinus XIX, 4 § 3: *telis Apollinis periere conplures, qui sol aestimatur.* — Klementinische Recognitionen X, 34: *Apollinem ipsum etiam solem dicunt, circumeuntem polum.*

[2]) Vgl. Vv. 70 f.:
„Crucifixe victor, expiator criminum
in morte vita praepotens."

[3]) Der Abendhymnus wird in *Lumen Christi* seine Stelle finden.

Osten stehend also gebetet: „Herr, Herr [1], Allmächtiger, Vater unseres Herrn Jesu Christi, komme zu Hilfe mir, deinem Diener und schicke deinen Engel aus und nimm in Frieden meine Seele auf, damit mir nicht hindernd in den Weg trete der schmutzige mordende Drache und meine Seele nicht überliste in seiner Bosheit und sie nicht täusche in seiner Arglist, sondern verleihe mir die (ewige) Ruhe im Chor deiner heiligen Martyrer. Errette auch, o Herr, dein Volk aus der Bedrängnis der Gottlosen, denn dir gebührt Ehre und Macht mit deinem eingeborenen Sohn und dem heiligen Geiste von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen [2].“ Wie dieses private, nach Osten gerichtete Gebet, so konnte auch der liturgische Lobpreis eine Anrede an Gott Vater oder die Trinität enthalten, wie uns Didymus gezeigt hat [3]. Es konnte dabei die Ostung völlig absehen von der dort aufgehenden Sonne. Freilich die Dichtung fühlte sich, zumal bei dem Morgenhymnus, immer wieder zu dem poesievollen Bilde Christi als der aufstrahlenden Morgensonne hingezogen. Besonders im vierten Jahrhundert, das den Entscheidungskampf zwischen Sonnenkult und Christentum brachte, fand das Sinnbild in der Hymnenpoesie Verwendung. In einem als Eigentum des Ambrosius [4] bezeichneten Hymnus, der jetzt noch im römischen

---

[1]) Man beachte die doppelte Anrede, die wohl kultisch war. Zu diesem kultischen *Kyrie, Kyrie* vgl. besonders III Makk. 2, 2: κύριε, κύριε βασιλεῦ τῶν οὐρανῶν καὶ δέσποτα πάσης κτίσεως, ἅγιε ἐν ἁγίοις, μόναρχε, παντοκράτωρ. Dadurch wird Matth. 7, 21: οὐ πᾶς ὁ λέγων μοι κύριε κύριε, εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν . . . verständlich. Man wird sich dabei auch der antiken Doppelung der Gottesnamen erinnern müssen, für die E. NORDEN, P. Vergilius Maro Aeneis Buch VI (Leipzig—Berlin 1916) 136 f. viel Material bietet. — In den Akten des Karpos, Papylos und der Agathonike 46 S. 17 GEBHARDT; S. 13 KNOPF [2] spricht Agathonike die Anrede dreimal: „Κύριε, Κύριε, Κύριε, βοήθει μοι, πρὸς σὲ γὰρ κατέφυγα.“

[2]) Passio sancti Bonifatii 13 S. 330 RUINART.

[3]) Vgl. oben S. 329 A. 3.

[4]) Fulgentius von Ruspe, Epist. 14, 10 (Migne PL 65, 401): *„beatus Ambrosius in hymno matutino splendorem paternae gloriae filium esse pronuntiat.“* Zum Hymnus vgl. besonders JOH. KAYSER Beiträge zur Geschichte und Erklärung der ältesten Kirchenhymnen [2] (Paderborn 1881) 199 ff. und G. M. DREVES, Des hl. Ambrosius Lied vom Morgenrot [Stimmen aus Maria Laach 52 (1897) 241—253].

Brevier in den Laudes der *Feria secunda* eine Stelle hat, heißt es[1]:

„Du Glanz des Vaters Herrlichkeit,
Vom Lichte strahlst du Licht hervor,
Des Lichtes Licht, des Lichtes Quell,
Als Tag erleuchtest du den Tag.

Du wahre Sonn' vom Himmel schein'
Stets leuchtend in des Lichtes Glanz,
Des Heiligen Geistes strahlend Licht
Ergieß' in unsre Herzen ein!"

Auch Prudentius preist in seinem Morgenhymnus, der bruchstückweise in die Laudes der *Feria quarta* und *Feria quinta* übernommen wurde, Christus als das aufstrahlende Licht, als den König der Morgensonne[2].

Ein anderer Morgenhymnus, der Christus als Morgensonne preist, ist uns in doppelter Fassung überliefert:

A.	B.
Jam Christe, sol iustitiae,	*O sol salutis, intimis*
noctis recedunt tenebrae,	*Jesu, refulge mentibus*
nunc mentis eat caecitas,	*dum nocte pulsa gratior*
virtutum et lux redeat.	*orbi dies renascitur.*

---

[1]) Außer im Brevier ist der Hymnus auch abgedruckt bei A. SCHULTE, Die Hymnen des Breviers[3] (Paderborn 1916) 44 ff. sowie bei H. LIETZMANN, Lateinische altkirchliche Poesie [Kl. Texte 47/49 (Bonn 1910) 10 Nr. 8]:

„*Splendor paternae gloriae,*
De luce lucem proferens,
Lux lucis et fons luminis,
Diem dies illuminans:
Verusque sol illabere,
Micans nitore perpeti:
Jubarque Sancti Spiritus
Infunde nostris sensibus."

[2]) Prudentius, Cathemerinon II 1—4; 65—68 S. 9 ff. DRESSEL:

„*Nox et tenebrae et nubila*
Confusa mundi et turbida,
Lux intrat, albescit polus,
Christus venit, discedite.

Quodcumque nox mundi dehinc
Infecit atris nubibus,
Tu rex eoi sideris
Vultu sereno inlumina."

Eoi sideris ist hier nicht der Morgenstern, sondern die Sonne, deren Herr und Schöpfer Christus genannt wird. Vgl. noch oben S. 375 A. 2.

Die Form A steht in den beiden ältesten Handschriften des 10. Jahrhunderts[1]. F. J. MONE gibt ebenfalls die Form A aus Handschriften des 15. Jahrhunderts[2]. Wichtig ist es, daß Radulph de Rivo diese Fassung des Hymnus im Breviarum der römischen Kirche des 14. Jahrhunderts vorfand[3]. Die Fassung B steht im heutigen römischen Brevier als Laudes-Hymnus für alle Tage der Fastenzeit. Über das genaue Alter der beiden Überlieferungen läßt sich ohne eingehendere Studien nichts Bestimmtes aussagen[4]. *Sol iustitiae* tritt als Name Christi, soweit uns die Quellen zugänglich sind, zuerst auf. Wenn aber bei Klemens von Alexandrien schon die Benennung „Sonne der Auferstehung" möglich war, so lag auch die Bezeichnung „Sonne des Heils" nicht ferne. Mone wollte die Form A dem Gedankeninhalt nach an das christliche Altertum anschließen, da aber in dem Hymnus Reim und Quantität nebeneinander beobachtet sei, so dürfe man ihn wohl nicht vor das sechste Jahrhundert setzen[5]. Der Dichter der zweiten Fassung, der wohl zu den Hymnenkorrektoren Urbans VIII. (1623—1644) gehören mag, hat nicht weniger aus antikem Empfinden eine antike Form gefunden:

„O Sonn' des Heils strahl deinen Schein,
Jesus, in unsre Seelen ein,
Da auch der Welt nach banger Nacht
Ein neuer lieber Morgen tagt."

Hier steht an der Spitze das Wort *Sol Salutis,* das den besten Inbegriff der Gedanken bietet, die sich um die Ostung

---

[1]) Vgl. Analecta hymnica medii aevi LI (Leipzig 1908) 59 C. BLUME S. J. Hier auch die Varianten.

[2]) F. J. MONE, Lateinische Hymnen des Mittelalters I (Freiburg i. B. 1853) 91. Vgl. auch H. A. DANIEL, Thesaurus hymnologicus I (Halis 1841) 235 Nr. CCXIV.

[3]) Radulph de Rivo, De canonum observantia liber. Propositio XIII bei C. MOHLBERG O. S. B., Radulph de Rivo, Der letzte Vertreter der altrömischen Liturgie II (Münster i. W. 1915) 83 Z. 20.

[4]) O. CASEL O. S. B. meint in Theol. Revue 20 (1921) 185: „Im Benediktinerbrevier steht wohl die beste Form des Hymnus: *Iam Christe sol iustitiae / Mentis diescant tenebrae, / Virtutum ut lux redeat, / Terris diem cum reparas.*" Auch die älteste?

[5]) MONE a. a. O. S. 91. Danach auch J. F. H. SCHLOSSER, Die Kirche in ihren Liedern I[2] (Freiburg 1863) 436.

des Gebetes gruppieren. Sprachlich ist *Sol salutis* eine Bildung wie etwa im Canon der Messe das *„offerimus... panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae,“* wobei „der Kelch des ewigen Heiles“ der das ewige Heil wirkende, verbürgende Kelch ist, wie „das heilige Brot des ewigen Lebens“ das lebenspendende Brot ist. Man vgl. in den Vulgatakonkordanzen die ähnlichen Bildungen *cornu salutis, clypeus salutis, sagitta salutis, deus salutis, dies salutis, galea salutis, verbum salutis, via salutis* usw. Ähnlich spricht Origenes-Rufinus von *portus salutis*[1], und Prudentius nennt die Kirche *sancta domus salutis*[2]. Das Wort *Deus salutis* bedeutet: „der das Heil wirkende Gott“. In diesem Sinne sprach man auch von dem Heiland Christus, weil er das Heil wirkt. Christus ist, wie die Maximiliansakten kurz sagen, „der Fürst des Lebens, der Urheber des Heils“[3]. Es ist nur eine bildliche Umschreibung dieses Gedankens, wenn Jesus in dem Hymnus „Sonne des Heils“, die das Heil wirkende und verbürgende Sonne, genannt wird.

Das Wort „Sonne des Heils“ überträgt die antike Wertung der Sonne in die religiöse Betrachtung. „Nichts ist nützlicher als Sonne und Salz[4].“ Mit diesen Worten sprach der nüchterne Römer die Bedeutung des Sonnenlichtes für das Leben aus. Licht und Leben gehören zusammen. Diese Erkenntnis begegnet bei allen Völkern und überall wurde sie in der Dichtung verherrlicht. So feiert der Sonnenhymnus des ägyptischen Königs Amenophis IV (um 1400 v. Chr.) die Morgensonne als den Schöpfer jeglichen Lebens[5]. Eine von Macrobius auf nicht näher bezeichnete Theologen zurückgeführte gottesdienstliche

---

[1]) Origenes, In Genesin Homilia IX, 1 (VI, 86 Z. 25—27 BAEHRENS): *Sed si orantibus vobis Dominus dignetur spiritus sui sancti auram nobis prosperam dare, secundo verbi cursu portum salutis intrabimus.*

[2]) Prudentius, Peristephanon X, 102..

[3]) Maximiliansakten 2 S. 76 f. KNOPF[2].

[4]) A. OTTO, Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer (Leipzig 1890) 306 *Sal* 2.

[5]) A. ERMAN, Die ägyptische Religion[2] (Berlin 1909) 79 f. Vgl. noch den Hymnus an Amon-Re bei A. WIEDEMANN, Die Religion der alten Ägypter (Münster i. W. 1890) 64 ff.

Formel pries die Sonne mit dieser kurzen litaneiförmigen Anrufung[1]:

Ἥλιε παντοκράτορ,	Helios, Allherrscher,
κόσμου πνεῦμα,	Seele der Welt,
κόσμου δύναμις	Kraft der Welt,
κόσμου φῶς.	Licht der Welt.

Auch ein anonymer Dichter (Dracontius?) kann sich in römischer Zeit nicht genug tun, in seinem Sonnenhymnus[2] das Tagesgestirn mit allem erdenklichen Lobpreis zu feiern: Ohne die Sonne wird der Tag zum Chaos. Von der Sonne stammt die Wärme, die den Erdkreis zusammenhält und ihm die süße Gabe des Lebens spendet. Ein Beispiel für ihre lebenerweckende Kraft ist der Vogel Phönix, der nach seinem Tode, von den Strahlen der Sonne berührt, wieder ins Leben zurückkehrt. Dann folgt in 23 Versen, die in einer Art Sonnenlitanei alle mit *Sol* beginnen[3], noch einmal eine Zusammenstellung alles Rühmenswerten mit dem charakteristischen Schluß:

„*Sol mundi caelique decus, Sol omnibus idem,*
Sol noctis lucique decus, Sol finis et ortus.“

„Gäb' es keine Sonne, trotz der übrigen Gestirne wär' es Nacht[4].“ In diesem Worte nennt Herakleitos die Sonne den Urquell des Lichtes für die Menschen. „Nimmst du dem Tag die Sonne, so löschest du aus den Tag,“ sagt Maximus von Tyrus[5]. Wie hier die Sonne als Licht für den einzelnen

---

[1]) Macrobius, Saturn. I 23 § 21 S. 127 Z. 24 f. EYSSENHARDT[2]. Mit der Benennung des Helios als παντοκράτωρ ist die Anrufung als κοσμοκράτωρ verwandt. Vgl. dazu die Inschrift, die bei den Ausgrabungen unter den Thermen des Karakalla in Rom zutage kam. Sie lautet in der heute vorhandenen Form: Εἷς Ζεὺς Μίτρας Ἥλιος κοσμοκράτωρ ἀνείκητος, Unter dem Worte Mitras stand ehemals Serapis. Vgl. F. CUMONT-L. CANET, Mithra ou Sarapis ΚΟΣΜΟΚΡΑΤΩΡ = Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus des séances de l'année 1918 (Paris 1919) 313—328. Die Bezeichnung ist auch für die Auffassung des Teufels als Weltenbeherrscher, wie sie bereits in Luk. 4, 6 vorausgesetzt wird, von Bedeutung.

[2]) Anthologia latina I 1[2], 300—303 Nr. 389 RIESE.

[3]) Zur sprachlichen Form vgl. E. NORDEN, Agnostos Theos (Leipzig—Berlin 1913) 174.

[4]) Herakleitos, Fragm. 99 bei DIELS, Vorsokratiker 1[3] 97.

[5]) Maximus von Tyrus V 8g S. 64 Z. 18 HOBEIN: „ἥλιον ἡμέρας ἐὰν ἀφέλῃς, τὴν ἡμέραν ἔσβεσας.“

Tag erscheint, so ist sie in der Erweiterung zum Sinnbild aller Lebenstage für den Menschen geworden. Das Licht der Sonne sehen, war schon in der Zeit Homers gleichbedeutend mit leben[1]. Der Mensch lebt so lange als er das Licht der Sonne schaut[2]. Dies war so sehr allgemeine Auffassung des Altertums, daß Artemidoros in seinem Traumbuch sagen kann, der Blinde sei zwar nicht gestorben, aber er lebe auch nicht mehr, da er das Licht nicht mehr sehe[3]. Sonnenlicht und Leben sind in unserer Vorstellung auf das innigste verknüpft. Dafür braucht eigentlich keine Entwicklung aufgezeigt zu werden, da sich hierin Vorstellung und Sprache der Menschheit stets gleich geblieben ist.

Von der Geburt eines Menschen sprechen wir heute noch mit den Worten: „Er hat das Licht der Welt erblickt." Genau so dachte die Antike, wenn sie die kurze Formel prägte: „Das Licht ist das Sinnbild der Geburt[4]" oder „Die Geburt ist eine Wanderung aus der Finsternis zu Sonne und Licht[5]." Wenn die Antike die Fackel als Sinnbild des Lebens nahm[6], so kennt auch

---

[1]) Homer, Odyssee IV 539 f.:

„. . . οὐδὲ νύ μοι κῆρ
ἤθελ' ἔτι ζώειν καὶ ὁρᾶν φάος ἠελίοιο."

Ebenso X, 497 f.; vgl. noch IV 833 f.:

„ἤ που ἔτι ζώει καὶ ὁρᾷ φάος ἠελίοιο,
ἦ ἤδη τέθνηκε καὶ εἰν Ἀίδαο δόμοισιν."

Vgl. auch XV 349. 350.

[2]) Vgl. hiezu auch Hippolyt, Elenchos I Vorrede 4 S. 2 Z. 20 f. WENDLAND: „οὔτε ἐν ἀνθρώποις λογισθήσεται οὔτε τὸ φῶς ὁρᾶν ἄξιος ἡγηθήσεται."

[3]) Artemidor, Oneirokritika V 77 S. 269 Z. 24 HERCHER: „. . . οὐκ ἔζη δὲ παρ' ὅσον οὐκ ἔβλεπε τὸ φῶς."

[4]) Plutarch, Aetia romana 2 (II 251 BERNARDAKIS): Es wird die Frage aufgeworfen, warum die Römer bei der Hochzeit fünf Kerzen anzünden. Darauf wird geantwortet: „ἢ μᾶλλον, ἐπεὶ τὸ φῶς γενέσεώς ἐστι σημεῖον, γυνὴ δ' ἄχρι πέντε τίκτειν ὁμοῦ τὰ πλεῖστα πέφυκε, τοσαύταις χρῶνται λαμπάσιν;" Zu „geboren werden" = *lumen accipere* vgl. Censorinus, De die natali II, 2 S. 5 Z. 9 HULTSCH. Ferner Martialis III, 6, 3 vom Geburtstag: *imputat aetherios ortus haec prima parenti.* Man erinnere sich auch an Juno Lucina, *quae producat in lucem.* Vgl. Tertullian, De anima 37.

[5]) Vgl. oben S. 144 A. 2.

[6]) Hierher gehört der Ritus mit der Hochzeitsfackel bei Festus, De verborum significatu S. 364 Z. 29 ff. LINDSAY: *„Rapi solet fax, quae praelucente nova nupta deducta est, ab utriusque amicis, ne aut*

die Gegenwart noch das „Lebenslicht“ auf dem Geburtstagskuchen: rundum stehen kleinere Kerzen in der Zahl der durchlebten Jahre[1] und in der Mitte steckt eine dickere Kerze, „das Lebenslicht“, als Sinnbild der erhofften kommenden Lebensjahre[2]. Die Antike hatte das Bild vom Auslöschen des Lebenslichtes, bezeichnete die äußerste Hoffnungslosigkeit mit dem Worte „daß jede Sonne untergegangen sei“[3] und auch die Dichtung der Gegenwart sagt, daß „des Lebens goldene Sonne sinkt“.

Für den Tod als Abschluß des irdischen Lebens gibt es kaum ein besseres Bild als den Untergang der Sonne. Als schönstes mir bekanntes Beispiel möchte ich das altnordische Sonnenlied (Sólarljód) aus der Zeit um 1000 hervorheben, in dem noch heidnische und christliche Vorstellungen fast unvermittelt nebeneinander stehen. Ein alter Isländer schildert

---

uxor eam sub lecto viri ea nocte ponat, aut vir in sepulcro conburendam curet; quo utroque mors propinqua alterius utrius captari putatur.“ Vgl. noch Pausanias VII, 23 § 6 (II, 240 Z. 1 SPIRO), wo von der Eileithyia von Aigion gesagt wird, sie trage die Fackel ὅτι . . . ἡ ἐς φῶς ἄγουσα τοὺς παῖδας.

[1]) Hier mag auch hingewiesen werden auf eine Sitte der Beuroner Benediktinerkongregation: Am Jahrestage der Gründung des Klosters werden im Refektorium so viele Kerzen angezündet, als Jahre seit der Gründung verflossen sind. (Freundliche Mitteilung von H. H. P. RAPHAEL WALZER, Erzabt von Beuron.)

[2]) Solche Lichterkuchen scheinen es gewesen zu sein, die man im griechischen Altertum an den Munichien der Artemis opferte. Ringsum leuchtende Kuchen (ἀμφιφῶντες) werden sie genannt. Ihr Sinn ist freilich noch nicht klargestellt. Vgl. G. HOCK, Griechische Weihebräuche (Würzburg 1905) 95. P. STENGEL, Die griechischen Kultusaltertümer[3] (München 1920) 244 glaubt, sie seien ein Bild des Vollmondes gewesen. Philochoros bei Athenaios XIV, 53 (III, 425 KAIBEL) wollte den Namen damit erklären, daß am Vollmondtage Mond und Sonne zugleich am Himmel stehen, so daß also der Osthimmel und der Westhimmel eine Leuchte zeige, und der Himmel so doppelleuchtig (ἀμφιφῶς) sei. O. FALLER S. J. macht mich in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, daß im badischen Schwarzwald (Saig bei Titisee) am Agathatage abends die Familien zusammenkommen und um einen rings mit Kerzen besteckten Schemel den Rosenkranz beten, bis die Kerzen niedergebrannt sind.

[3]) Theokrit I 102. 103 S. 7 ZIEGLER (Daphnis zur Kypris):

„ἤδη γὰρ φράσδῃ πάνθ' ἅλιον ἄμμι δεδυκεῖν;
Δάφνις κἠν Ἀΐδα κακὸν ἔσσεται ἄλγος Ἔρωτι.“

und übermittelt in einer Art Vision aus dem Jenseits herüber dem noch lebenden Sohn seinen eigenen Tod und die Qualen und Freuden des anderen Lebens. Die Stunde seines Heimgangs faßt er in folgende Strophen (39—45) [1]:

39. Die Sonne sah ich, den schönen Tagesstern,
In der Sturmwelt Tiefen tauchen.
Der Hölle Pforten hört ich drüben
Donnernd dröhnen.

40. Die Sonne sah ich, schaurig blutig gestreift,
Fast ward ich der Welt entrückt.
Glorreicher schien sie mir zu glühen,
Als ich jemals sie gesehn.

41. Die Sonne sah ich, da schien es mir,
Als säh' ich einen gütigen Gott.
Die leuchtende grüßt' ich, zum letzten Male [2]
Mich ihr neigend hienieden [3]

42. Die Sonne sah ich, so sie strahlte:
Mir deuchte mein Wissen zu weichen.
Doch drüben rauschten die rollenden Ströme,
In Blut tief getaucht.

43. Die Sonne sah ich, im Schauen zitternd
Voll des Schreckens, vom Schlag getroffen;
Mein Herz war vom heftigen Schmerz
Zerfahren in Fetzen.

44. Die Sonne sah ich, selten so traurig,
Fast war ich dieser Welt entwandt;
Die Zunge ward mir hart wie Holz,
Von außen faßte Frost mich.

45. Die Sonne sah ich — dann nie mehr
Nach diesem traurigen Tage.
Bergfluten flossen um mich zusammen,
Ein End' ward der Pein, ich wanderte weg.

---

[1]) Ich folge der Wiedergabe von A. BAUMGARTNER S. J., Island und die Färöer [3] (Freiburg i. B. 1903) 278 f. — Auf S. 266 A. 1 gibt B. die ältere Literatur, Übersetzungen usw.

[2]) Wörtlich heißt es nach B.: „Ihr neigte ich mich zum letzten Male in der Menschenwelt."

[3]) Hier scheint wohl eine Sterbe-Sitte des hohen Nordens vorzuliegen, wonach der Sterbende in die Sonne getragen wurde, um sie zum letzten Male zu grüßen; wird doch auch von Thorkell Mani (nach B. S. 263) berichtet, daß er sich in seiner letzten Krankheit in die Sonnenstrahlen hinaustragen ließ und dort seine Seele in die Hände des Gottes empfahl, der die Sonne gemacht hat.

Man muß sich einmal in die Stimmung versetzen, in der der Nordländer die erwärmende und belebende Kraft der Sonne beobachtet. Dann erst wird man die ganze Tiefe erfassen, in der hier der Tod als ein wehmütiger Abschied von der Sonne, als dem Lichte des Lebens, erscheint.

Der Tod ist Lichtlosigkeit, gesinnbildet durch den Sonnenuntergang. Aus dieser bildhaften Vorstellung heraus heißt es einmal bei Cicero: „Wir brauchen aber nur an jene Finsternis zu denken, die einmal beim Ausbruch der Feuermassen des Ätna die Umgegend so stark verdunkelt haben soll, daß zwei Tage lang kein Mensch den anderen zu erkennen vermochte. Als am dritten Tage die Sonne wieder aufleuchtete, glaubten die Menschen (vom Tode) wieder zum Leben erwacht zu sein[1].“ „Das Licht oder die Sonne sehen“ ist gleich „leben“. Wenn in einer antiken Grabschrift der Tote dem Überlebenden zuruft: *„sit tibi lux dulcis*[2],“ so meint er damit das gleiche wie „lebe glücklich.“ Licht und Leben wirken nach lateinischem[3] und nach griechischem[4] Sprachgefühl wie ein Hendiadyoin. So trägt eine altchristliche Grabschrift die überaus zarte Widmung: „Dem lieben Kinde, das mir süßer war als Licht und Leben[5].“

---

[1]) Cicero, De natura deorum II 38 § 96 (II 305 Z. 14—17 PLASBERG).

[2]) Carmina latina epigraphica II 519 Nr. 1125 Z. 11 BUECHELER.

[3]) Lactantius, Divinarium institutionum II 17, 7 (CSEL 19, 173 Z. 9 f. BRANDT-LAUBMANN) von den Heidengöttern: *nec vitam nec lucem dare cuiquam possunt.*

[4]) Vgl. besonders deutlich Heliodoros, Aethiopica VIII, 6: καὶ συνεχῶς Χαρίκλειαν καὶ φῶς καὶ ψυχὴν καὶ ζωὴν ἀνακαλῶν.

[5]) G. B. DE ROSSI, Inscriptiones I 13 Nr. 8 = DACL I 1, 299 „τέκνῳ γλυκυτέρῳ φωτὸς καὶ ζωῆς.“ C. M. KAUFMANN, Die sepulcralen Jenseitsdenkmäler der Antike und des Urchristentums (Mainz 1900) 63 hat die so einfache Inschrift völlig irrig mit dem Lichte des Paradieses zusammengestellt. Von diesem Irrtum konnte sich Kaufmann auch jetzt noch nicht losmachen. In seinem Handbuch der altchristlichen Epigraphik (Freiburg i. B. 1917) 140 bespricht er das Paradies als Stätte des Lichtes und gibt dazu die Inschrift: „Ἑρμαείσκε φῶς ζῆς [oder ζήσ<αις>] ἐν θεῷ κυρείῳ Χρειστῷ“, die er also übersetzt: „Ermaiske, Licht (und) Leben in Gott dem Herrn Christus.“ K. meint damit: Licht = Paradies möge dir beschieden sein. K. hat mit seinen Φῶς-Inschriften entschieden Unglück (vgl. mein ΙΧΘΥΣ I 224 f.). Mit der Ausdeutung der Hermaiskosinschrift steht er aber nicht allein. Auch P. SYXTUS SCAGLIA, Notiones archaeologicae christianae II, 1 (Romae 1909) 104

Daß die Gleichsetzung von Licht und Leben auch in das Gebiet des religiösen Lebens übernommen werden konnte, ist nur natürlich. Das Johannesevangelium gibt aus griechischer Kultur heraus den wertvollen Beleg im Prolog 1, 4: „In ihm war Leben und das Leben war das Licht der Menschen." Es konnte ohne Sinnesänderung geradesogut gesagt werden: „In ihm war das Licht und das Licht war das Leben der Menschen." Daß der Evangelist die erste Formel wählte, lag, wie die nächsten Verse zeigen, besser in seiner Gedankenentwicklung. Jedenfalls aus dem Johannesevangelium heraus wurde die Formel „Licht und Leben" bei den Christen Syriens derartig geläufig, daß sie so oft in Kreuzesform ineinandergeschrieben $\overset{\Phi}{\underset{C}{Z\Omega H}}$ als Schutzzeichen auf der Außenseite des Türsturzes eingemeißelt

---

übersetzt *Tecum sit lux.* Ebenso übersetzt O. MARUCCHI-F. SEGMÜLLER, Handbuch der christlichen Archäologie (Einsiedeln 1912) 229: „Hermaeiskos, das Licht (leuchte dir) ..." Auch H. LECLERCQ sagt in DACL IV, 1 (1920) 1217: „L'épitaphe d'Hermaiscus . . . lui prédit la lumière." Richtig muß es selbstverständlich heißen: „Hermaiskos, mein Licht, lebe in Gott dem Herrn Christus!" Φῶς = Licht steht hier poesievoll für Liebling, genau wie das lateinische *lux.* Beide Sprachen sind hier in der Ausdrucksweise gleich. Vgl. etwa Anthologia latina II, 2, 613 Nr. 1311: . . . *lux alma parentum.* Vgl. ebenda Nr. 1341, 5: Hier sagt der Sohn von seiner Mutter *lux mea,* die er vorher zärtlich als *optima mater* anredet. Nr. 1431, 5 sagt der Gatte von der Gattin *o lux clara* . . . Dazu Apuleius, Metamorphoseon V, 13 S. 114 Z. 3 HELM: (Der Gatte zur Psyche): *teneo te, meum lumen.* Daß die Sprache der Liebenden die gleiche Zärtlichkeit verwendet, versteht sich von selbst. Besonders kennzeichnend ist dafür Martialis I, 68, 5. 6:

Scriberet hesterna patri cum luce salutem,
„Naevia lux", inquit, „Naevia lumen have".

Rufus hatte im Brief an den Vater den Namen der Geliebten eingesetzt. Das φῶς unserer Inschrift ist natürlich ebenso zu bewerten. Um hier ein für allemal aufzuräumen, sei nur hingewiesen auf Plutarch, Quaest. conviv. VII, 5, 3 (IV 272 BERNARDAKIS), wonach der Lebemann Theodektes seine Geliebte schmachtend grüßt mit dem Wort: „χαῖρε φίλον φῶς", ein Wort, das auch sonst in Liebesabenteuern eine Rolle spielt. Vgl. noch Zenobios VI 42 (Corp. paroem. graec. I 173 LENTSCH-SCHNEIDEWIN). Auch wird man sich erinnern müssen, daß in der Antike des zweiten Jahrhunderts Knaben von ihren Eltern liebkosend „Sonnen" genannt wurden. Vgl. Artemidoros, Oneirokritika II 36 S. 133 Z. 25 HERCHER: „ἡλίους γὰρ καὶ τὰ ἀρρενικὰ τέκνα οἱ γονεῖς ὑποχοριζόμενοι καλοῦσι."

wurde. Joh. 8, 12 steht als Wort Jesu: „Wer mir nachfolgt, wandelt nicht in der Finsternis, sondern wird das Licht des Lebens haben." Man wird sich erinnern, daß auch in der Antike die „alleserzeugende Sonne"[1] das „Licht des Lebens" genannt wurde[2].

Wie die Worte Licht und Leben Wechselbegriffe waren, so auch Licht und Heil oder Sonne und Heil. Dies ergibt sich schon daraus, daß Leben und Heil füreinander gebraucht wurden[3]. Heil und Rettung unter dem Bilde der aufstrahlenden Sonne kam niemand stärker zum Bewußtsein als dem antiken Seefahrer, der bei seinen schwachen Orientierungsmöglichkeiten (ohne Kompaß) fast hilflos abhängig war von den Gestirnen bei Nacht und von der Sonne bei Tag. Von hier aus versteht man erst so recht den Lobpreis auf die Wundertaten des Serapis, den Aristides in die Worte kleidet: „Er (Serapis) hat mitten im Meere trinkbares Wasser heraufgefördert, er hat krank Darniederliegende aufgerichtet, er hat den (sehnsüchtig) Ausschauenden das sehnlichst verlangte Licht der Sonne gezeigt[4]." Das Aufstrahlen der Sonne gibt dem Seefahrer die Möglichkeit, sich zurechtzufinden[5]. Die Sonne bedeutet das Heil.

Daß eine Verfinsterung der Sonne Unheil bedeutet, war der gesamten antiken und christlichen Kultur geläufig[6]. Kennzeich-

---

[1]) Vgl. die Epidaurische Weihung unten S. 404 A. 1.

[2]) Orphischer Hymnus VIII (7) 18 S. 265 HERMANN: „ζωῆς φῶς".

[3]) Vgl. z. B. Klemens von Alexandrien, Protreptikos IV, 83, 2 (GCS Clem. I 63 Z. 4 f. STÄHLIN): „σωτηρίαν χαρίζεται, ὑμεῖς δὲ εἰς θάνατον ὑποφέρεσθε. ζωὴν δωρεῖται αἰώνιον, ὑμεῖς δὲ τὴν κόλασιν ἀναμένετε." — Methodius von Olympus, De autexusio I 2 S. 146 Z. 5 BONWETSCH: „οὐ θάνατον ἀλλ' αἰώνιον ἀπεκδεχόμενος σωτηρίαν." Ebenso I 6 S. 147 Z. 7.

[4]) Aristides II 360 § 29 KEIL. Dazu O. WEINREICH, Neue Urkunden zur Sarapis-Religion (Tübingen 1919) 15 A. 21, wo der Text gegen Keil richtig gedeutet wird.

[5]) Vgl. noch den anonymen Sonnenhymnus in Anthologia latina I 1², 302 Nr. 389, 52 RIESE:

„Sol bonus agricolis, nautis quoque prosper in undis."

[6]) Vgl. hierzu einstweilen den reichhaltigen Artikel von F. BOLL, Finsternisse bei PAULY-WISSOWA VI 2, 2329—2364. Weiteres bringe ich im Zusammenhang mit der Kreuzesvision unter Sonnen-Orakel.

nend sei statt vieler Beispiele ein Wort des hl. Hieronymus an Johannes von Jerusalem: „Wie? Wir sollen die Kirche spalten, die wir vor wenigen Monaten um die Pfingstzeit, als die Sonne verfinstert war und alle Welt schon die unmittelbar bevorstehende Ankunft des Richters fürchtete, vierzig Personen verschiedenen Alters und Geschlechtes deinen Priestern zur Taufe darbrachten?[1]“ Ein noch sprechenderes Beispiel dafür, wie stark antiker Glaube im vierten Jahrhundert auch christliche Kreise beherrschte, ist ein Vorfall des Jahres 380. Theodosius d. Gr. übergab die Konstantinische Apostelkirche zu Konstantinopel den Katholiken. Es war am frühen Morgen, aber der anbrechende Tag war nicht hell, wie man es für eine Festfeier wünschte, die Sonnenscheibe war durch einen Wolkenschleier verdeckt. Die Arianer sahen darin ein Himmelszeichen, daß Gott mit dem Geschehnis nicht einverstanden sei und die Katholiken waren im stillen bedrückt. Als aber der Bischof Gregor und der Kaiser[2] den Raum der Altarschranken betreten hatten und der gemeinsame Lobpreis erscholl, die Gläubigen ihre Hände erhoben (und das Gesicht nach dem Eingang zu nach Osten kehrten), da leuchtete auf einmal ein solcher Glanz der Sonne auf, daß die gesamte Kirche blitzartig erhellt wurde. Freude erfüllte alle Herzen und strahlte auf den Gesichtern, und der Jubel löste sich aus in gewaltigen Akklamationen auf den Bischof, ja kühn geworden verlangte die Menge in Zurufen vom Kaiser, Gregor zum ersten Bischof der Stadt zu erheben; nur mit Mühe konnte der Bischof die erregte Menge, besonders die begeisterten Frauen zur Ruhe bringen, um den Gottesdienst geordnet zu vollenden[3]. Ein solches Vorkommnis sagt uns genug. Trübe Sonne bedeutet Unglück[4], hell strahlende Sonne

---

[1]) Hieronymus, Contra Joannem Hieros. 42 (Migne Pl. 23, 393).

[2]) Die antike Auffassung vom *„adytum et initia regis“* (Varro, De lingua latina V 8 S. 4 Z. 13. SPENGEL) hatte bald auch für die christlichen Kaiser Geltung erlangt.

[3]) Gregor von Nazianz, Carmen de vita sua v. 1353—1395 (Migne PG 37, 1122 f.).

[4]) Vgl. besonders Artemidoros, Oneirokritika II 36 S. 134 HERCHER. Vgl. auch Pausanias VII, 24 § 7 (II, 243 Z. 23 SPIRO). Poseidon schickt danach als Vorzeichen der Erdbeben die Erscheinung der Sonne in einer ins Rötliche ja ins Schwarze gehenden Färbung.

dagegen Glück[1]. Da sich im Volke Mailands der antike Aberglaube forterhalten wollte, daß der vierte Wochentag Unheil bringe, verwies Ambrosius darauf, daß an diesem Tage bei der Schöpfung der Welt die Sonne aufstrahlte und stellte die nur aus der antiken Kultur verständliche Frage: „Soll etwa die Sonne mit unheilvollen Zeichen ihren Anfang genommen haben?[2]“

Die aufgehende Sonne ist Glückszeichen. Ganz aus dieser Vorstellung heraus ist eine Szene verständlich, die Plutarch von Sulla und Pompeius berichtet. Der vierundzwanzigjährige Pompeius bewarb sich nach dem siegreichen Feldzuge in Afrika gegen Domitius um das Recht des Triumphes, obwohl er weder Konsul noch Prätor war. Sulla machte Schwierigkeiten, indem er Pompeius fühlen ließ, daß er sich mit aller Gewalt widersetzen werde. „Pompeius aber ließ sich nicht schrecken, sondern mahnte Sulla zu bedenken, daß mehr Menschen die aufgehende als die untergehende Sonne verehren, wobei er meinte, daß seine Macht im Steigen, die Macht Sullas aber im Sinken und Schwinden sei[3].“ Im Hintergrund steht die Tatsache, daß die Sonne bei ihrem Aufgang mehr Verehrung genoß als zur Zeit des Untergangs. Zur aufgehenden Sonne beteten die Menschen mit froher Hoffnung für den Tag, mit Sonnenuntergang trugen sie manche Erwartung mit Wehmut zu Grabe. Die aufgehende Sonne ist Sinnbild von Glück und Heil. Dies bezeugt schon die Vereinbarung der Einwohner von Tyrus, denjenigen „als den ersten Liebling der Götter“ zum König zu machen, der zuerst die aufgehende Sonne erblicke. Die Vereinbarung wurde allerdings in eigenartiger Weise durch die Klugheit Stratons gelöst, der seinem Sklaven die Weisung gab, während die

---

[1]) O. WEINREICH verweist durch Karte vom 22. VI. 21 auf Catullus VIII, 3. 8:

fulsere quondam candidi tibi soles

. . . . . .

fulsere vere candidi tibi soles

[2]) Ambrosius, Exameron IV 9 § 34 (Migne PL 14, 205). Meinem Freund P. ANSELM MANSER O. S. B.-Beuron verdanke ich diese Stelle.

[3]) Plutarch, Pompeius 14 (III[2] 201 Z. 18—22 SINTENIS): „Ὁ δὲ Πομπήϊος οὐχ ὑπέπτηξεν, ἀλλ' ἐννοεῖν ἐκέλευσε τὸν Σύλλαν, ὅτι τὸν ἥλιον ἀνατέλλοντα πλείονες ἢ δυόμενον προσκυνοῦσιν, ὡς αὐτῷ μὲν αὐξανομένης, μειουμένης δὲ καὶ μαραινομένης ἐκείνῳ τῆς δυνάμεως.“

anderen alle gespannt nach Osten schauten, nach Westen zu blicken, so daß er als erster die Sonnenstrahlen auf den höchsten Spitzen der Stadt erglänzen sah[1]. Nach rechts, nach Osten, zur Gegend der aufgehenden Sonne fliegen nach volkstümlicher Auffassung schon bei Homer die glückverheißenden Vögel, die unheilverkündenden jedoch nach links, zur Gegend des Sonnenuntergangs[2]. Im Traumbuch des Artemidoros heißt es, wenn im Traume Zeus erscheine, so sei zu beachten, ob er sich bewege oder nicht, und wie er sich bewege; bewege er sich nach Osten, so bedeute es Gutes, nach Westen zu aber Unheil[3]. Cassius Dio berichtet als ein unheilverkündendes Vorzeichen des Mutinensischen Krieges, daß im Palatium das Bild der Göttermutter, das vorher nach dem Aufgang der Sonne schaute, sich von selbst nach Westen kehrte[4]. Derselbe Cassius Dio erzählt, daß Augustus die Athener hart behandelt habe; das Unglück, das ihnen damit widerfahren sei, scheine ihnen durch das Bild der Athene angezeigt worden zu sein. „Denn auf der Akropolis mit der Richtung nach Sonnenaufgang aufgestellt, wendete es sich nach Westen und spuckte Blut[5].“ Die Umkehr des Götterbildes von Westen nach der aufgehenden Sonne zu bedeutet dagegen Glück. Hierher wird es wohl auch gehören, wenn bei Sueton als Zeichen für das zukünftige Glück des Vespasian berichtet wird, die Statue Cäsars habe sich von selbst nach Osten gewendet[6]. Man wird sich auch eines Vorkommnisses erinnern müssen, von dem Cicero in seiner 3. Katilinarischen Rede spricht. Ein Blitz hatte das Bild des Juppiter auf dem Kapitol zerschmettert. Das Orakel der etruskischen Haruspices weissagte allerlei Unheil. Zur Sühne und Sicherung

---

[1]) Justinus, Epitoma historiarum Philippicarum Pompei Trogi XVIII 3 § 9—12 S. 131 f. RUEHL.

[2]) Homer, Ilias XII 239 f.:

„εἴτ' ἐπὶ δεξί' ἴωσι πρὸς ἠῶ τ' ἠέλιον τε,
εἴτ' ἐπ' ἀριστερὰ τοί γε ποτὶ ζόφον ἠερόεντα.“

[3]) Artemidoros, Oneirokritika II 35 S. 132 Z. 9 ff. HERCHER.

[4]) Cassius Dio XLVI 33 § 3 (II 193 Z. 5 ff. BOISSEVAIN).

[5]) Cassius Dio LIV 7 § 3 (II 449 Z. 5 f. BOISSEVAIN).

[6]) Sueton, Div. Vespasianus 5 S. 312 IHM: *„statuam Divi Juli ad Orientem sponte conversam.“* Die Ausdeutung des Textes durch den Umstand, daß Vespasian damals im Orient stand, wird im Zusammenhang mit den obengenannten Beispielen den Worten nicht völlig gerecht.

der Stadt verlangten sie, das Juppiterbild sollte in größerem Maßstabe angefertigt an einem höheren Orte und nicht mehr wie früher mit dem Gesichte nach Westen, sondern nach Osten aufgestellt werden[1]. Die Seite der aufgehenden Sonne ist die Glücksseite[2], darum schaute ja auch die Konstantin-Statue in Konstantinopel, die als Tyche der Stadt galt, nach Osten[3].

Die Auffassung der Sonne als eines Sinnbildes für Glück führte dazu, auch das Zeichen einer strahlenden Sonne als Glücks- und Schutzzeichen zu verwerten. Hierher gehört eine Grabschrift, die ich mir im April 1910 im Museum von Catania notierte. Sie lautet:

Vernacla ispiritus
tuus cum sanctis.

Zur rechten Seite ist ein Palmzweig angebracht, links die strahlende Sonne. In diesem Zusammenhang könnte das Bild mit der Palme auf das Glück und Licht der Seligkeit hinweisen, wozu das *cum sanctis* stimmen würde[4]. Aber es ist noch etwas anderes zu beachten, die Tatsache, daß wir auf altchristlichen Grabschriften häufig Glückszeichen begegnen, die sich in nichts von antiken exorzistischen Zeichen unterscheiden. Ich hebe eine Inschrift heraus, die nach der Angabe DE ROSSIS *„e pavimento aedis S. Salvatoris in Curte“* nach dem Lateranmuseum verbracht wurde[5]. Es ist die Grabschrift einer *Eleut<h>eria,* als deren Beisetzungstag angemerkt ist *IIII kal. Jun;* das Konsulardatum lautet *Juliani Aug. IIII et Fl. Sallusti Con.* Das wäre also der 29. Mai des Jahres 363 n. Chr. Die vierzehnzeilige

---

[1]) Cicero, In L. Catilinam oratio III 8 § 20. Vgl. auch Arnobius, Adversus nationes VII 40. (CSEL 4, 273 HALM.)

[2]) Siehe DÖLGER, Die Sonne der Gerechtigkeit: LF 2 (Münster 1918) 37 ff.

[3]) Vgl. oben S. 67.

[4]) Im alten Ägypten wurde den Mumien ein Amulett mitgegeben, das die am Horizonte sich erhebende Sonne darstellte ⌒O⌒. Nach A. WIEDEMANN, Die Religion der alten Ägypter (Münster i. W. 1890) 163 sollte dies die Göttlichkeit im Jenseits verbürgen.

[5]) Die Inschrift ist mit Angabe der früheren Literatur veröffentlicht bei DE ROSSI, Inscriptiones christianae urbis Romae I (Romae 1861) 88 Nr. 159. — Phototypische Wiedergabe in Inscriptiones latinae coll. E. DIEHL (Bonnae 1912) Taf. 33, 4. — In größerem Maßstabe bei O. MARUCCHI, I monumenti del museo cristiano Pio-Lateranense (Milano 1910) Taf. XLVIII, 4.

Inschrift schließt in den ersten neun metrisch abgefaßten Zeilen ab je mit einem Glückssinnbild: Die dritte Zeile zeigt das ☧-Monogramm, die erste und fünfte Zeile einen Palmzweig; alle anderen Zeichen entstammen der antiken Kultur: klar erkenntlich sind das Swastikakreuz und das pythagoreische Y. Die zweite Zeile bietet die mit Kreis und Strahlen gezeichnete Sonne[1]. Das Y läßt vermuten, daß die Zeichen zum größten Teile bei den Pythagoreern in Übung waren. Diese genossen ja mindestens im zweiten Jahrhundert keinen guten Ruf. Artemidoros zählt sie zu den Betrügern und stellt sie mit den verschiedenen falschen Wahrsagern auf eine Stufe[2]. Daß bei den Pythagoreern die Sonne als Glückssymbol eine besondere Rolle spielte, zeigt der Pythagoreer Androkydes, der von den sechs Ephesinischen Zauberworten: Ἄσκιον Κατάσκιον Λιξ Τετρὰξ[3] Δαμναμενεὺς Αἴσια das Wort Δαμναμενεύς mit ὁ ἥλιος ὁ δαμάζων = „die bezwingende (das Böse besiegende) Sonne" wiedergab[4].

Daß der antike Zauber die Sonne als Glückszeichen verwandte, ist hiernach begreiflich. Ein Alexanderamulett zeigt auf der Rückseite das Christusmonogramm ☧, auf der Vorderseite den Kopf Alexanders d. Gr. mit der Umschrift Alexander. Vor dem Kopf die Sonnenscheibe mit acht Strahlen, in der Scheibe der Buchstabe S = Sol (oder Salus?)[5]. Johannes Chrysostomos eifert einmal gegen den Brauch Antiocheni-

---

[1]) In diesem Zusammenhange sei auch hingewiesen auf den eigenartigen Bildschmuck eines Marmorplättchens aus dem Einbau des Amphitheaters von Metz, abgebildet von J. B. KEUNE, Die Flur Sablon in römischer Zeit (26. Jahresbericht des Vereins für Erdkunde zu Metz [Metz 1909] 6 Abb. 6). In der Mitte ist das ☧-Monogramm (nach links gewendet) in einen Kreis eingeschlossen, von dem eine große Zahl Strahlen ausgehen: also der Name Christi in der Sonnenscheibe. In die durch die Balken des Monogramms gebildeten Felder sind die exorzistischen Buchstaben A B C D E eingeschrieben. Rechts von der Sonnenscheibe ist ein Fisch und ein Hirsch eingeritzt.

[2]) Artemidoros, Oneirokritika II 69 S. 161 Z. 21 HERCHER.

[3]) Im Testamentum Salomonis VII, 4 S. 29* COWN nennt sich ein Dämon Λιξ Τέτραξ.

[4]) Klemens von Alexandrien, Stromata V 8 § 45 (GCS: Clem. II 356 STÄHLIN). Vgl. noch oben S. 364 A. 1.

[5]) Abbildung in DACL I 2, 1789 Fig. 475 nach VETTORI, Dissert. apologetica de quibusdam Alexandri Severi numismatibus S. 59.

scher Christen, sich eine kupferne Alexandermünze als Amulett am Kopfe oder an den Füßen zu befestigen [1]. Wie sehr seine Mahnung am Platze war, bezeugt das angeführte Stück, in dem ein Amulettverfertiger die christliche „Sonne der Gerechtigkeit" und die antike „Sonne des Heils" zusammenstellte.

Die Sonne als Sinnbild von Glück und Heil erklärt auch teilweise den im 3. und beginnenden 4. Jahrhundert so häufigen Typus der Kaisermünzen, der den aufsteigenden Sonnengott zeigt mit der Widmung *Soli invicto comiti Aug.* = „Dem unbesiegten Sonnengott, dem Schutzherrn des Kaisers" oder der Aufschrift *Oriens Augusti* — „Die aufgehende Sonne des Kaisers". Der Kaiser stellt sich unter den Schutz des Glücksgestirns, des Βασιλεὺς Ἥλιος. Die Sonne ist Ewigkeitssymbol, Bild des Lebens und des Heils, der aufsteigenden Macht, und als Morgensonne Sinnbild der Hoffnung, daß sich das Sinnbild erfülle.

Die Sonne als Sinnbild des Heiles läßt sich durch die ganze Antike verfolgen. Aus dem fast unübersehbaren Stoff nehme ich nur einige Beispiele heraus, die ich mir gelegentlich angemerkt habe. Horaz schildert in der Satire 7 des ersten Buches einen Rechtsstreit zu Klazomenae vor dem Prätor Brutus. Um den Prätor gegen den Angeklagten Rex Rupilius einzunehmen, nennt der Kläger Persius den Brutus „die Sonne Asiens" und die Beisitzer des Gerichtes heilbringende Sterne, während er seinen Gegner den Hundsstern nennt, der den Landleuten so verhaßt ist als saatenversengender schädlicher Stern [2]. Die Satire ist nur eine Travestie von sonst wirklich gebräuchlichen Fürstenbenennungen. Horaz gibt ja selbst eine Probe, wenn er den heimkehrenden Augustus also begrüßt: „Guter Führer, ich bitte, gib das Licht zurück deinem Vaterlande; denn wo dein Antlitz wie milde Frühlingssonne dem Volke auf-

---

[1]) Chrysostomos, Ad illuminandos catechesis II 5 (Migne PG 49, 240): „Τί ἂν τις εἴποι περὶ τῶν ἐπῳδαῖς καὶ περιάπτοις κεχρημένων, καὶ νομίσματα χαλκᾶ Ἀλεξάνδρου τοῦ Μακεδόνος ταῖς κεφαλαῖς καὶ τοῖς ποσὶ περιδεσμούντων;"

[2]) Horaz, Satir. lib I sat. VII 24 ff.:

„Solem Asiae Brutum appellat, stellasque salubres
Appellat comites, excepto Rege, canem illum,
Invisum agricolis sidus, venisse."

leuchtet, da wird's lieblicher Tag, da leuchtet reiner die Sonne[1]." Die Güte eines Menschen wird durch das Sonnenlicht gesinnbildet. Man versteht von hier erst die Kraft des Spottes, wenn Lukian seinen Proteus als einen Mann hinstellen läßt, den die Römer zwar aus ihrer Stadt vertrieben, der aber ausgezeichneter sei als Helios[2]. Diese Bildersprache reicht herab in Konstantinische Zeit und darüber. Nach Ammianus Marcellinus freuten sich die Gallier über eine von Kaiser Julian gewährte Tributermäßigung, „wie wenn ihnen die leuchtende Sonne nach tiefer Finsternis aufgestrahlt wäre"[3]. Solche Bildersprache ist allgemein menschlich. Die Griechen haben sie geradeso gut gekannt wie die Römer. Rettung aus Not und Leiden ist ein Aufstrahlen des Lichtes, sagt Euripides[4]. Glück ist „ein großes Licht, ist leuchtender Tag nach schwarzer Nacht", heißt es bei Äschylos[5]. Gehen wir weiter nach Osten, so spricht schon der Prophet Isaias die gleiche Sprache: „Das Volk, das in Finsternis saß, sah ein großes Licht, und denen, die im Lande und im Schatten des Todes saßen, strahlte ein Licht auf[6]." Licht und Heil lagen für das antike Sprachempfinden unmittelbar nebeneinander. Morgenländische und abendländische Auffassung

---

[1]) Horaz, Carminum lib. IV c. V, 5 ff.:

„Lucem redde tuae, dux bone, patriae:
Instar veris enim voltus ubi tuus
Affulsit populo, gratior it dies
Et soles melius nitent."

Ein neuer Übersetzungsversuch bei E. NORDEN, Die Geburt des Kindes (Berlin-Leipzig 1924) 162. Vgl. noch Virgil, Aeneis 2, 281: *„O lux Dardaniae, spes o fidissima Teucrum."*

[2]) Lukian, Περὶ τῆς Περεγρίνου τελευτῆς c. 4 (I, 2, 71 FRITZSCHE): „. . . τὸν ἀπὸ τῆς Ῥωμαίων πόλεως ἐκβληθέντα, τὸν τοῦ Ἡλίου ἐπισημότερον." Dabei mag man sich noch erinnern, daß auch für die philosophische Sprache die Sonne das Sinnbild des Guten geworden war. Vgl. etwa Macrobius, Comm. in Somn. Scipionis I 2 § 15 S. 482 EYSSENHARDT[2].

[3]) Ammianus Marcellinus XVI, 5 § 14 S. 69 Z. 14 ff. EYSSENHARDT: *„ob quae tamquam solem sibi serenum post squalentes tenebras adfulsisse cum alacritate et tripudiis laetabantur."*

[4]) Euripides, Orestes 243: „ἦκει φῶς ἐμοῖς καὶ σοῖς κακοῖς."

[5]) Aeschylos, Perser 300 f.: Von der Rückkehr des Xerxes:

„Ἐμοῖς μὲν εἶπας δώμασιν φάος μέγα
Καὶ λευκὸν ἦμαρ νυκτὸς ἐκ μελαγχίμου."

[6]) Isaias 9, 2 und Matthäus 4, 16.

kennen hier keinen Unterschied. Man beachte z. B. Isaias 49, 6:
„Siehe ich habe dich gesetzt zum Lichte (φῶς) der Völker,
auf daß du seiest zum Heile (σωτηρίαν) bis an die Grenze der Erde."

Genau so deutlich tritt die Gleichung Licht und Heil zutage, wenn Cicero die Formel prägt: *Utrum me patria sic accepit, ut lucem salutemque redditam sibi ac restitutam accipere debuit . . .*[1]. Licht und Heil sind Wechselbegriffe. Das gleiche erfahren wir bei dem an der Antike geschulten Firmicus Maternus[2]:

„Quaere potius spem salutis,
quaere exordium lucis."

Und Prudentius häuft die Worte: *lucis, salutis, numinis*[3].

Für Licht, besonders für das große Licht bei Äschylos sowohl wie beim Septuagintatext des Isaias dürfen wir die Sonne einsetzen. Das große Licht als hellleuchtender Tag[4] und die Lichtquelle des Tages, die Sonne, gehen ineinander über.

Ein besonders schönes Zeugnis für die Sonne als Glückssinnbild bietet Artemidoros im zweiten Jahrhundert n. Chr. In seinem aus alter Überlieferung und aus dem Volksaberglauben seiner Zeit schöpfenden Traumbuch sagt er, daß die leuchtende und klar aufgehende Sonne Glück bedeute. „Die Sklaven macht sie frei. Die Menschen nennen ja auch die Freiheit Sonne[5]." Die Sonne bedeutet also Freiheit und Heil.

Als Glückssymbol im irdischen Leben wurde die Sonne für das Volksbewußtsein so geläufig, daß sie wie von selbst Sinnbild von Heil und Seligkeit auch im religiösen Vorstellungsbereich werden mußte. Ein eigenartiges Bild hierfür begegnet

---

[1]) Cicero, De domo sua ad pontifices oratio § 75 (II, 2, 485 MÜLLER). Hinweis von Dr. GERCKENS.

[2]) Firmicus Maternus, De errore profanarum religionum 2, 9 S. 7 Z. 16 ZIEGLER.

[3]) Prudentius, Cathemerinon hymn. I, 42.

[4]) Z. B. Lukian, Nigrinus 4 S. 50 Z. 19—51 Z. 2 NILÉN: „ἔχαιρον δ' ὥσπερ ἂν ἐκ ζοφεροῦ τινος ἀέρος τοῦ βίου τοῦ πρόσθεν ἐς αἰθρίαν τε καὶ μέγα φῶς ἀναβλέπων."

[5]) Artemidoros, Oneirokritika II, 36 S. 133 Z. 26 HERCHER: „δούλους δὲ ἐλευθέρους ποιεῖ· ἥλιον γὰρ καὶ τὴν ἐλευθερίαν καλοῦσιν ἄνθρωποι." REIFF hat zur Stelle noch darauf hingewiesen, daß auch in: Anthologia graeca L. VI, 1 vom Lichte der Freiheit die Rede ist:

„οὐ γὰρ ὑπὲρ πελάγους μόνον ἄνθεσαν, ἀλλὰ καὶ ἐν γᾷ
ἄβρὸν ἀδουλώτου φέγγος ἐλευθερίας."

uns bei Hippolyt von Rom. Er sagt vom indischen Jenseitsglauben: „Die Brahmanen, welche ihren Leib abgelegt haben, sehen die Sonne wie Fische, die aus dem Wasser in die reine Luft emporschnellen[1].“ Das Wasser (besonders Meerwasser) ist dabei als hemmendes Element der Bosheit gedacht, wie dies auch im heidnischen[2] und christlichen[3] Ägypten, aber auch in christlichen Kreisen Kleinasiens[4] der Fall war. „Die Sonne sehen“ ist dagegen „das Heil erlangen“.

Eine gleiche religiöse Sinnbildlichkeit begegnet uns im Bereiche der griechisch-römischen Kultur. Der finstere Orkus ist das Bild des Todes. Einer Todesgefahr entgangen sein heißt dem Rachen des Orkus entronnen sein[5]. Artemidor berichtet: Wenn jemand wider Erwarten einer großen Gefahr entgehe, so habe man dafür die sprichwörtliche Redensart: „Er ist aus dem Hades heraufgestiegen[6].“ Aus dem Dunkel des Hades herauf-

---

[1]) Hippolyt, Elenchos I 24 § 7 S. 29 Z. 15 WENDLAND: „ἀποθέμενοι δὲ Βραχμᾶνες τὸ σῶμα ὥσπερ ἐξ ὕδατος ἰχθύες ἀνακύψαντες εἰς ἀέρα καθαρὸν ὁρῶσι τὸν ἥλιον.“

[2]) Plutarch, De Iside et Osiride c. 32 S. 55 PARTHEY: „. . . τήν τε θάλασσαν οἱ ἱερεῖς ἀφοσιοῦνται, καὶ τὸν ἅλα Τυφῶνος ἀφρὸν καλοῦσι, καὶ τῶν ἀπαγορευομένων ἔν ἐστιν αὐτοῖς, ἐπὶ τραπέζης ἅλα μὴ προτίθεσθαι.“

[3]) Klemens von Alexandrien, Pädagog III, 12 § 100, 3 (I 291 f. STÄHLIN):

„ἁλιεῦ μερόπων
τῶν σῳζομένων
πελάγους κακίας
ἰχθῦς ἀγνοὺς
κύματος ἐχθροῦ
γλυκερῇ ζωῇ δελεάζων.“

Vgl. Origenes, In lib. Jesu Nave Homilia XIX (XI 165 LOMMATZSCH): *„transire prius mare salsum, vitae scilicet huius undas et turbines superare . . .“* — Origenes, In Exodum Homilia V, 4 (GCS: Orig. VI, 189 Z. 9 ff. BAEHRENS): *Sed multo melius est me in hoc itinere vel mori, si ita necesse est, quam inter Aegyptios permanentem necari et salsis atque amaris fluctibus obrui.*

[4]) Methodius von Olympus, De sanguisuga 5 § 4 S. 483 Z. 7 BONWETSCH versteht das Wasser als Götzendienst und Heidentum, aus dem die Christen gefischt werden.

[5]) Apuleius, Metamorphoseon l. VII 7 S. 159, Z. 25 HELM: *„aegre solus mediis Orci faucibus . . . evasi.“*

[6]) Artemidor, Oneirokritika II 55 S. 153 Z. 15 f. HERCHER: „τὸ δὲ ἀναβαίνειν (sc. ἐξ Ἅιδου) διαφυγήν τινα πορισάμενον ἐξ ἐσχάτου τινὸς κινδύνου σώζει τὸν ἄρρωστον· φαμὲν γὰρ καὶ ἐν τῇ συνηθείᾳ τὸν παρὰ προσδοκίαν σωθέντα ἐξ Ἅιδου ἀναβεβηκέναι.“

steigen heißt aber in das Licht zurückkehren[1], in das Licht emportauchen[2], das Licht der Sonne sehen. So mußte natürlich Sonnenlicht = Heil sein. Ein ganz wichtiges Beispiel bietet Apuleius von Madaura in seinen Bemerkungen über die Isisweihe zu Kenchreä. Nach den Aufklärungen, die der Isispriester dem Apuleius zuteil werden läßt, sind die Riegel der Unterwelt und die Schlüssel des Heils in der Hand der Göttin und die Übergabe der Weihe erfolge im Bilde eines freiwilligen Todes und eines gnadenvoll gewährten Heils[3]. Unterwelt und Heil sind hier völlig gleich mit Tod und Heil. Es ist ohne weiteres klar, daß wir das Recht haben, für Heil „Leben" zu setzen[4]. Dem Unterricht des Isispriesters entspricht nun die Schilderung der Weiheerlebnisse: „Ich kam bis zur Grenze des Todes und betrat Proserpinas Schwelle. Nachdem ich durch alle Elemente gefahren, kehrte ich wieder zurück. Mitten in der Nacht sah ich die Sonne strahlend in hellichtem Schein. Vor die Götter der Tiefe und die Götter des Himmels trat ich hin und betete sie aus nächster Nähe an[5]." Der Myste erfuhr also Tod und Leben, Vernichtung und Heil. Es war ein Abstieg in das dunkle Reich der Schatten und eine Rückkehr zum Lichte der Sonne.

Ein rein visionäres, ekstatisches Erlebnis oder ein Traumvorgang, wie DE JONG meinte[6], wird dem Texte kaum gerecht. Besser erklärt M. DIBELIUS, wenn er ein wirkliches Hinab-

---

[1]) Terenz, Hecyra 852: *„qui ab Orco mortuom me reducem in lucem feceris."* Vgl. noch die anderen Sprichwörter über Orcus bei A. OTTO, Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer (Leipzig 1890) 257 f.

[2]) Lukian, Die Überfahrt c. 12 (I 2, 69 SOMMERBRODT). Von dem Verstorbenen, der für kurze Zeit zur Oberwelt zurück möchte „ἐς τὸ φῶς ἀνακύψαι." Vgl. den ähnlichen Ausdruck oben S. 399 A. 1.

[3]) Apuleius, Metamorphoseon l. XI 21 S. 283 Z. 6 ff. HELM: *„inferum claustra et salutis tutelam in deae manu posita ipsamque traditionem ad instar voluntariae mortis et precariae salutis celebrari . . ."*

[4]) Auch MARTIN DIBELIUS, Die Isisweihe bei Apuleius und verwandte Initiationsriten [Sitzungsber. d. Heidelb. Ak. d. Wiss. Philos. hist. Kl. 1917 4. Abh. (Heidelberg 1917) 5] hat dies richtig erkannt.

[5]) Apuleius, Metamorphoseon l. XI 23 S. 285 Z. 14 ff. HELM: *„. . . nocte media vidi solem candido coruscantem lumine."*

[6]) K. H. E. DE JONG, Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer und psychologischer Beleuchtung. Leiden 1909.

steigen in eine unterirdische heilige Stätte[1] und dann ein Heraufsteigen in einen mit plötzlichem Lichtglanz überstrahlten Raum annimmt und das seelische Erlebnis mit diesen Kultushandlungen verknüpft[2]. Freilich darf zum Beleg für die Lichtzeremonie in den Isisfeiern nicht auf Firmicus Maternus verwiesen werden[3]. Wie die Wissenschaft den Text bei Apuleius sachlich auch erklären mag, das Bild ist jedenfalls deutlich: Das Überraschende der göttlichen Rettung aus größter Todesnot, aus dem finsteren Reiche der Unterwelt tritt dichterisch hervor in dem Worte „mitten in der Nacht sah ich die Sonne in hellichtem Schein". Da man es noch nicht (oder gar nicht mehr) hätte erwarten sollen, leuchtet plötzlich die Sonne auf. Die Sonne ist das Heil.

Daß diese Sonne des Heils dem Menschen aufgeht und ihm leuchtet, ist eine freie Huld der Gottheit. Darum gebraucht der Isispriester den Ausdruck, die Weihe gehe vor sich im Bilde eines gnadenvoll gewährten Heils *(precariae salutis)*. Ganz aus diesem Vorstellungskreis heraus stellt Irenäus unter dem gleichen Bilde von Licht und Heil die nur aus freier Huld gewährte Erleuchtung des Christen fest:

„Dem Heiland folgen, heißt das Heil erfassen,
Dem Lichte folgen, heißt das Licht empfangen.
Die im Lichte weilen, erleuchten nicht selber das Licht,
Sondern werden von ihm erleuchtet und überstrahlt.
Sie selbst gewähren dem Lichte nichts —
Sondern werden vom Lichte erleuchtet aus freier Huld[4]."

---

[1]) Eine solche erinnere ich mich im Isisheiligtum zu Pompeji gesehen zu haben.

[2]) M. DIBELIUS, Die Isisweihe bei Apuleius und verwandte Initationsriten (Heidelberg 1917) 20 ff., 25.

[3]) DIBELIUS a. a. O. S. 25 A. 4 verweist auf „Firmicus Maternus de errore prof. rel. II 4 S. 5 ZIEGLER in der Polemik gegen den Isiskult: *nec ostensi tibi luminis splendore corrigeris*". Das „gezeigte Licht" ist jedoch die christliche Lehre. A. MÜLLER hat in seiner Übersetzung BKV 14, 222 den Sinn durchaus getroffen: „O elende und nichtige Menschheit! Um deinen Königen Jahr für Jahr düstere Totenopfer zu weihen, vernachlässigst du den höchsten Gott, der alles mit göttlicher Kunstfertigkeit und Leitung geschaffen, und verlierst deine Hoffnung und dein Leben und läßt dich nicht durch den Glanz des dir erschienenen Lichtes auf bessere Wege bringen und suchst nicht die Kennzeichen der wieder erlangten Freiheit . . ."

[4]) Irenaeus, Adversus haereses IV 25, 1 (II 184 HARVEY).

Das Schauen des Sonnenlichtes ist nach Apuleius der Höhepunkt der Weihe, denn dieses bedeutet das Heil. Der Myste ist damit erleuchtet, vom Lichte des göttlichen Lichtes getroffen — wir dürfen sagen „vergottet“ [1]. Wir müssen solche Sprache erst wieder verstehen lernen. In einem Beschluß der Kyzikener aus dem Anfang der Regierung des Kaisers Caligula werden die von dem Kaiser als dem neuen Sonnengott wieder in die Regierung eingesetzten Söhne des Kotys gefeiert als solche, die sich von gewöhnlichen menschlichen Herrschern unterscheiden „wie die Sonne von der Nacht oder die Unsterblichkeit von der sterblichen Natur [2]“. Wir sehen, daß die Sonne Bild der Unsterblichkeit und Vergöttlichung ist — und zwar schon im ersten christlichen Jahrhundert.

Mitten in der Nacht sieht der Myste Lucius die leuchtende Sonne — er ist vergottet — oder noch genauer gesprochen: er ist zum neuen oder zweiten Sonnengott geworden. Dies wird dann auch äußerlich durch den Weiheritus der Schaustellung des Mysten kundgegeben. Als Sonnengott ausgestattet, mit einem Strahlenkranz aus Palmblättern um das Haupt, mit einer brennenden Fackel in der rechten Hand, wird er von einem erhöhten Platze aus den übrigen Gläubigen gezeigt [3], die ihn jedenfalls als vergotteten Mysten begrüßten.

Wie selbstverständlich die Gleichung Sonne = Heil für einen Griechen sein mußte, ergibt sich auch aus einer Reihe von biblischen Namenverzeichnissen. In einem bisher dem Origenes zugeschriebenen, in neuester Zeit von F. WUTZ dem Origenes aber abgesprochenen [4] Lexikon liest man den Text

---

Der Anfang dieses Wortes war auch Klemens von Alexandrien geläufig. Paedagog I, 6 § 27, 1 (I 106 Z. 3 f. STÄHLIN): „σωτηρία τοίνυν τὸ ἕπεσθαι Χριστῷ.“

[1]) Vgl. auch M. DIBELIUS a. a. O. S. 13 A. 1.

[2]) W. DITTENBERGER, Sylloge I, 570 Nr. 365: „θεῶν δὲ χάριτες τούτῳ διαφέρουσιν ἀνθρωπίνων διαδοχῶν, ᾧ ἡ νυκτὸς ἥλιος καὶ τὸ ἄφθαρτον θνητῆς φύσεως . . .“

[3]) Apuleius, Metamorphoseon l. XI 24 S. 286 HELM.

[4]) F. WUTZ, Onomastica sacra. Untersuchungen zum Liber interpretationis nominum hebraicorum des hl. Hieronymus. I. Hälfte: Quellen und System der Onomastika. [TU III. Reihe, 11. Bd. (Leipzig 1914) 179 ff.]

Βεθσαμοῖς οἶκος σωτηρίας[1]. Wutz meint dazu, das sehe aus „als ob eine lateinische Vorlage in Frage käme: *domus servantis = domus servientis*[2]“. Das ist gewiß ein geistreicher Erklärungsversuch. Da die Ausdeutung von Šamš als σωτηρία auch in einem Armenischen Onomasticon begegnet[3], so wird man eine weitere Verbreitung annehmen müssen. Die Erklärung ist religionsgeschichtlich einfach. Es hatte sich längst für griechisches Empfinden die Gleichung von Freiheit und Heil = Sonne durchgesetzt. Diese Gleichung wurde von den griegischen Etymologen aufgenommen und in der Deutung „Haus der Sonne“ = „Haus des Heils“ zum Ausdruck gebracht. O. WEINREICH glaubte, daß auch unter den Göttersymbolen von Epidauros die Σωτηρία unter dem Bilde der leuchtenden Sonne zur Darstellung gekommen sei[4]. Das stimmt jedoch nicht genau. Das Bild des in Frage stehenden Weihesteines[5] zeigt ein Symbol, das zunächst der Figur der Οὐρανία[6] entspricht; als hauptsächlichste Unterscheidung treten bei der Σωτηρία noch eingezeichnete Punkte hinzu, die als Sterne oder Gestirngötter anzusehen sind. Σωτηρία ist also gesinnbildet durch den leuchtenden Sternenhimmel. In dieser Form tritt das Heil den Seefahrern zur Nachtzeit entgegen. Die Gleichung Licht und Heil ist aber auch hier noch offenbar. Die Sonne ist unter Epidaurischen Symbolen deutlich gekennzeichnet durch die Figur einen achtstrahligen Stern mit Endpunkten[7], als Erläuterung

---

[1]) P. DE LAGARDE, Onomastica sacra (Gottingae 1870) 188, 59. 60 [2. Auflage 1878 S. 188, 59 nach WUTZ S. 1054.]

[2]) A. a. O. II. Hälfte: Texte der Onomastika und Register (Leipzig 1915) 1054.

[3]) WUTZ, a. a. O. II, 939 Zeile 758: Sampson: ἥλιος αὐτῶν ἢ συνομολογία ·|· ἢ σωτηρία.

[4]) O. WEINREICH, Lykische Zwölfgötter-Reliefs. Untersuchungen zur Geschichte des dreizehnten Gottes [Sitzungsberichte der Heidelberger Akad. d. Wiss. Philos. histor. Kl. 1913. 5. Abh. (Heidelberg 1913) 35 A. 46].

[5]) IG IV S. 190 Nr. 48 FRÄNKEL.

[6]) IG IV S. 189 Nr. 41.

[7]) IG IV S. 188 Nr. 28 b. Vgl. CH. BLINKENBERG, Epidaurische Weihegeschenke [Mitteilungen des Kaiserl. deutschen archäol. Instit. Ath. Abt. 24 (1899) 386]. — Die Form 28 a zeigt sieben Strahlen mit Endpunkten. Der Kreis ist als Umrahmung der Symbole anzusehen. Vgl. noch oben S. 80.

zu der metrischen Inschrift:

Ἡλίωι Σέλευκος Ἡρακλίδης Παγγόνωι[1].

Der achtstrahlige Stern mit den Endpunkten ist eines der allerhäufigsten Sonnensymbole: er begleitet den Namen Σεμεσειλαμ = Ἥλιος Αἰών (oder αἰώνιος) in dreimaliger Wiederholung, er steht beim Sonnennamen Δαμναμενεύς, und auf den römischen Fluchtafeln unter dem Bilde des Eulamon usw. Dieses Sonnensinnbild ist ein Glückszeichen ausgesuchter Art. Aber eine Figur wie das Sinnbild der Σωτηρία ist mir als Sonnenzeichen bisher nicht bekannt geworden[2].

Von der Gleichung Sonnen-Licht = Heil gewinnt nunmehr die Gebetsrichtung nach Osten neue Beleuchtung. Heil und Licht ist Gottes eigentliche Gabe. So sagt Lactantius: „Niemand bittet Gott, daß er ihm nur helfend zur Seite stehe, sondern daß er rette, daß er Leben und Heil gewähre[3].“ Der Licht und Leben schuf, ist selber „Licht, und Finsternis ist nicht in ihm“ (I Joh. 1, 5). Die Sonne ist sein Sinnbild. Ganz aus urchristlichem Geiste erwachsen spricht es der heilige Franz von Assisi aus in seinem Sonnengesang:

„Gepriesen seist du Gott, mein Herr, mit allen deinen Geschöpfen,
vornehmlich mit dem edlen Bruder Sonne,
Der den Tag wirkt und uns leuchtet durch sein Licht:
Und schön ist er und strahlend in großem Glanze:
Von dir, o Herr, ist er das Sinnbild[4].“

Solche Gedanken begleiteten, wie Leo d. Gr. erkennen läßt[5], die altchristliche Gebetsrichtung nach Osten. Besonders bei der Liturgiefeier am Morgen wird mancher, wie der Apostel Paulus, daran gedacht haben, daß Gott, der das Licht hervorbrechen ließ aus der Finsternis, es auch tagen ließ in den Herzen seiner Gläubigen durch das Aufleuchten der Erkenntnis, daß die Herrlichkeit Gottes widerstrahlt im Antlitz Jesu (II Kor. 4, 6). Der Geburtstag der Schöpfung und der geistige Geburtstag der Seelen wird hier unter dem Bilde der Erleuchtung dargestellt.

---

[1]) IG IV Nr. 1297.

[2]) Ich hoffe noch Näheres darüber sagen zu können, auch über die makedonischen Sonnenbilder.

[3]) Lactantius, Divin. institut. I 11 § 41 (CSEL 19, 44 BRANDT).

[4]) J. F. H. SCHLOSSER, Die Lieder des heiligen Franciscus von Assisi[2] (Mainz 1854) 18. 19.

[5]) Siehe oben S. 3. 20.

Die Erleuchtung bringt das Heil. „Wenn die Sonne der Gerechtigkeit für uns aufgeht und erleuchtet die Welt unserer Seele, dann haben auch wir die Tage Jesu Christi, die Tage des Heils," sagt Origenes[1].

Besonders kraftvoll mußten sich diese Gedanken äußern, wenn sich die Christen beim Gottesdienst am Sonntagmorgen nach Osten kehrten; denn an diesem Tage erinnerte man sich daran, „daß Gott durch Umwandlung von Finsternis und Chaos die Welt schuf und Jesus Christus, unser Heiland (σωτήρ), an diesem Tage von den Toten auferstand[2]". Am Sonntag erinnerte die aufgehende Sonne, das Sinnbild des Heils, an die durch die Auferstehung Jesu gewirkte und verbürgte Erlösung (σωτηρία). Augustinus hat sogar das kühne Wort gesprochen: „Verstehe also, daß Gott das Licht schuf, als Christus von den Toten auferstand. Damals wurde in Wahrheit das Licht von der Finsternis getrennt, als die Unsterblichkeit von der Sterblichkeit sich löste[3]." *„Surrexit lux nostra Christus"* sagt der gleiche Augustinus[4]. Er hätte geradeso gut sagen können: „Unser Heil ist auferstanden." [Epiphanius] hat denn auch das Bild von Jesus als Sonne auf Erden und im Totenreich ausgedeutet auf das Heil über der Erde und unter der Erde[5]. Wie das Apsiskreuz in S. Apollinare in Classe zu Ravenna und das *Ecce lignum crucis* der Karfreitagsliturgie bekunden, hat man Christus *Salus mundi* genannt. Die aus dem Grabe erstehende Sonne Christus ist das Heil und wirkt das

---

[1]) Origenes, In Lib. Iudicum Homilia I, 1 (VI, 464 Z. 14 ff. B). Negativ bei Ambrosius, De Isaac 15 S. 652 Z. 5 SCHENKL: *impugnaverunt me corporis passiones, carnis inlecebrae colorarunt; ideo mihi sol iustitiae non refulsit.* Hinweis von Geheimrat P. SONNENBURG.

[2]) Justin, Apologie I 67, 7 S. 110 RAUSCHEN[2]. Der Sonntag als Tag der Auferstehung kommt besonders schön zur Geltung in dem herrlichen Wort des Klemens von Alexandrien, Stromateis VII, 12 § 76, 4 (III, 54 STÄHLIN): οὗτος (der die Lust gekostet und sich dann enthält) ἐντολὴν τὴν κατὰ τὸ εὐαγγέλιον διαπραξάμενος κυριακὴν ἐκείνην τὴν ἡμέραν ποιεῖ, ὅταν ἀποβάλλῃ φαῦλον νόημα καὶ γνωστικὸν προσλάβῃ, τὴν ἐν αὐτῷ τοῦ κυρίου ἀνάστασιν δοξάζων. Der Tag der Bekehrung ist also der Tag des Herrn, weil an ihm der Sünder die Auferstehung des Herrn in seiner Seele feiert.

[3]) Augustinus, In psalmum 47 enarratio 1 (Migne PL 36, 532).

[4]) Augustinus, In psalmum 126 enarratio 4 (Migne PL 37, 1670).

[5]) Oben S. 351 f.

Heil. In dem unter dem Namen des Hieronymus gedruckten *Breviarium in Psalterium* wird ganz im Geiste des Origenes und Hieronymus zu Ps. 67, 5 erklärt: (Der Text) „lehrt uns, daß wir die Unebenheiten der Sünde wegräumen und in unseren Herzen durch die Gerechtigkeit dem einen ebenen Weg bereiten, der über den Untergang des Todes herniederstieg und als Sieger aus der Unterwelt zurückkehrte. Wenn für uns die Sonne der Sünde nicht untergeht, kann uns die Sonne der Gerechtigkeit nicht aufgehen, deren Heil *(sanitas)* in den Flügeln ist[1]." Das letzte Wort bezieht sich auf Malachias 4, 2, wonach Heilung (ἴασις) in den Schwingen der Sonne ist.

Wie stark der Gedanke an Christus als Sonne des Heils in der Liturgie des Sonntagsmorgens zur Geltung kommen konnte, erfahren wir durch den Lichtgesang, der bei allen ostsyrischen Christen in der Matutin des Sonntags gesungen wird. Der Hymnus, von BURKITT Theodor von Mopsuestia[2], von anderen aber dem hl. Ephräm zugeschrieben[3], besteht aus zwei Strophen, die an der Spitze der einzelnen Verszeilen eine Akrostichis bieten mit den Worten Išō' Mšīḥā = Jesus Christus. Der Text lautet nach der Übersetzung von SCHÖNFELDER[4]:

Das Licht, das den Gerechten aufgegangen,
Die Freude denen, die gerechten Herzens sind.

1. Jesus Christus, unser Herr, ging uns aus dem Schoße seines Vaters auf. Er kam und führte uns aus der Finsternis und erleuchtete uns mit herrlichem Lichte.

Der Tag brach an für die Menschen und verscheuchte die Herrschaft der Finsternis. Licht ging uns auf von seinem Lichte und erleuchtete unsere finsteren Augen.

---

[1]) [Hieronymus] II Bened. Appendix 288. Es muß natürlich heißen *alis* statt *caelis*. Vgl. dazu oben S. 371 A. 2 und Hieronymus, Tractatus de psalmo 67 (Anecdota-Maredsolana III 2 [1897] 37 Z. 7 f. MORIN), woher die Ausführungen des Breviarium stammen.

[2]) F. C. BURKITT, The „Song of Light" = The Journal of Theological Studies 22 (1921) 377—370.

[3]) Zur Literatur vgl. noch A. BAUMSTARK, Geschichte der syrischen Literatur (Bonn 1922) 52.

[4]) J. M. SCHÖNFELDER, Analecta syriaca. Hymnen, Proklamationen und Martyrergesänge des Nestorianischen Breviers = Theologische Quartalschrift 48 (1866) 189 f.

Die Glorie erschien auf dem Erdkreis und verklärte die untersten Abgründe. Der Tod ist vernichtet, die Finsternis geflohen, die Pforten der Hölle zerbrochen.

Alle Geschöpfe, die vorher finster waren, hat er erleuchtet. Die Toten, das Geschlecht des Staubes, standen auf und lobten, daß ihnen Erlösung zuteil geworden.

Er hat uns erlöst und uns das Leben gegeben. Er ist zu seinem Vater in die Höhe erhoben worden und wird wiederkommen in großer Herrlichkeit, erleuchten die Augen aller, die ihn erwarten.

2. Unser König kommt mit seiner großen Herrlichkeit, unsere Leuchten anzuzünden. Wir werden ihm entgegengehen und uns an ihm erfreuen, wie er an uns sich erfreute und uns durch sein herrliches Licht entzückt.

Laßt uns seine Majestät verherrlichen und uns alle den erhabenen Vater preisen, dessen Erbarmungen groß sind und der ihn uns gesandt, der uns Hoffnung und Erlösung zubereitet hat.

Sein Tag ist plötzlich angebrochen. Seine Heiligen gehen ihm entgegen; es leuchten die Lampen aller, die gearbeitet und sich abgemüht haben und bereit sind.

Die Engel und Wächter des Himmels freuen sich über die Herrlichkeit der Frommen und Gerechten und legen Kronen auf ihre Häupter. Einmütig frohlocken und jubeln sie.

Brüder kommt und bereitet euch, unseren König und Erlöser zu preisen, der in seiner Herrlichkeit kommt und uns durch das herrliche Licht seines Reiches erfreut.

Wenn sich der Christ bei der Gebets-Ostung des im Osten gelegenen Paradieses, seiner alten Heimat, erinnerte, so kam auch hier der Gedanke des Heils hinzu. Chrysostomos hat ja den Osten als ἰατρεῖον bezeichnet [1], was sicher nicht als Krankenhaus, sondern mit Haus des Heiles übersetzt werden muß [2]. Die früher genannte Gleichung: „Haus der Sonne“ = „Haus des Heils“ erklärt hier alles.

Der nach Osten betende Christ erwartete von dorther den wiederkommenden Heiland als Spender des Heils, er erwartete ihn als Sonne des Heils. Die mindestens im zweiten christlichen Jahrhundert auf Christus bezogene Stelle Mal. 4, 2 spricht davon, daß den Frommen die Sonne der Gerechtigkeit aufgehen werde und fügt bei, daß Heilung in ihren Schwingen sei. Ob die Stelle auch auf die zweite Ankunft Jesu gedeutet wurde,

---

[1]) Oben S. 336.

[2]) Vgl. noch Servius Aen. II 354: „*Salus nunc remedium.*“

wissen wir nicht. Um so klarer ist diese Beziehung bei einem anderen Prophetentext. Bei Isaias 30, 26 steht als Trostwort für Jerusalem: „Und das Licht des Mondes wird sein wie das Licht der Sonne und das Licht der Sonne wird siebenfach sein an dem Tage, wann der Herr heilen wird den Schaden seines Volkes und heilen wird den Schmerz deiner Wunde." Wie uns Lactantius berichtet, wurde dieser Text auf die Stadt des Tausendjährigen Reiches bezogen[1]. Dies gibt uns die Lösung, wie es zu der oben S. 216 dargelegten Anschauung kam, daß Christus in der Endzeit kommen werde wie die aufgehende Sonne, aber siebenmal stärker leuchtend als die Sonne[2]. Die Johannesapokalypse 21, 23 sagt nämlich vom himmlischen Jerusalem der letzten Zeit: „Und die Stadt braucht weder Sonne noch Mond, daß sie in ihr leuchten; denn die Herrlichkeit Gottes hat sie erleuchtet, und ihre Leuchte ist das Lamm." Die Apokalypse übernahm hier ihren Text aus Isaias 60, 19. 20, wo als Trost für Jerusalem steht: „Und nicht wird dir nötig sein die Sonne zum Lichte des Tages und nicht wird der Aufgang des Mondes dir die Nacht erhellen, sondern der Herr wird dir ewiges Licht sein und Gott dein Glanz. Denn nicht wird die Sonne untergehen und der Mond wird seinen Schein nicht verweigern, denn der Herr wird dir ewiges Licht sein." Der Text wurde nach Justin dem Apologeten mindestens seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts auf das neue Jerusalem der Endzeit bezogen[3], in dem Christus als „das ewige Licht" leuchten soll.

---

[1]) Lactantius, Divin. institut. VII 24 § 7 (CSEL 19, 660 BRANDT) mit Bezug auf Sibylle V 420 f.

[2]) Zu den S. 216 angeführten Texten macht mich E. PETERSON in Bonn noch aufmerksam auf H. DUENSING, Ein Stücke der urchristlichen Petrusapokalypse enthaltender Traktat der äthiopischen Pseudoklementinischen Literatur [ZNW 14 (1913) 66]. Hier heißt es: „Denn die Parusie des Gottessohnes wird nicht offenbar sein, sondern wie der Blitz, der scheint vom Osten zum Westen, so werde ich kommen auf der Wolke des Himmels mit großem Heer in meiner Herrlichkeit; indem mein Kreuz vor meinem Angesicht hergeht, werde ich kommen in meiner Herrlichkeit; indem ich siebenmal so hell wie die Sonne leuchte, werde ich kommen in meiner Herrlichkeit mit allen meinen Heiligen, meinen Engeln, wenn mein Vater mir eine Krone aufs Haupt setzt, damit ich richte die Lebendigen und die Toten und jedem vergelte nach seinem Tun." Man beachte den Hinweis auf Matth. 24, 27.

[3]) Justin, Dialog 113, 5 S. 230 GOODSPEED.

Bei dieser bildhaften Vergegenwärtigung Jesu als Licht und Sonne des Messiasreiches und der Paradiesesherrlichkeit darf man natürlich die Verklärung nicht vergessen. Wie man sich aber die Doxa dachte, erfahren wir aus Matth. 13, 43: „Dann werden die Gerechten leuchten wie die Sonne im Reiche ihres Vaters[1].“ Dies ist das gewöhnliche Bild der Verklärung. Auch von einem Engel heißt es in der geheimen Offenbarung des Johannes (10, 1), daß sein Gesicht wie die Sonne sei. Die Ausdrucksweise konnte sich in die Hyperbel steigern. So sagt das äthiopische „Testament unseres Herrn und Erlösers Jesus Christus“[2] von den Gerechten der Endzeit: „Und es wird ihr Gesicht siebenfach mehr leuchten als die Sonne.“ Wenigstens zweimal so stark wie die Sonne leuchten die Gerechten nach dem Buch der Geheimnisse des Himmels und der Erde[3], und von Abraham heißt es in der gleichen Schrift[4], daß sein Licht leuchtend geworden ist wie zwölf Sonnen. Daß die koptische Moses-Adam-Apokalypse auch Adam siebenmal mehr leuchten läßt als die Sonne[5], hängt mit der hohen Wertung der Paradiesesherrlichkeit zusammen.

War bereits die Herrlichkeit der gewöhnlichen Gerechten von der frommen Phantasie mit einer solchen Fülle des Verklärungslichtes ausgemalt worden, so wird es verständlich, daß die gläubige Vorstellung die Fülle des Lichtglanzes erst recht auch Christus zubilligte, sowohl beim verklärten Aufstieg in den Himmel[6] als bei seiner verklärten Wiederkunft am Ende

---

[1]) Hierzu vgl. Origenes, In Genesin Homilia I, 12 (GCS: Orig. VI, 15 Z. 3 BAEHRENS. Vgl. noch Esra-Apokalypse, Visio III, § 12, 10 S. 93 VIOLET, wo es bei der Aufzählung der sieben Stufen der Seligkeit heißt: „Die sechste Stufe; daß ihnen gezeigt wird, daß ihr Gesicht leuchten soll wie die Sonne und sie dem Lichte der Sonne ähneln und nimmer vergehen sollen.“

[2] K. 7 S. 63* SCHMIDT-WAJNBERG.

[3]) Le livre des mystères du ciel et de la terre III: La divinité et la création 7 = Patrologia Orientalis VI (Paris 1911) 422 GRÉBAUT. Hinweis von E. PETERSON.

[4]) A. a. O. 438.

[5]) Moses-Adam-Apokalypse = Sitzungsberichte der Berl. Akademie 1891. S. 1045. Vgl. E. PETERSON in Byz. neugr. Jahrbücher 3 (1922) 186.

[6]) Wenn R. REITZENSTEIN, Das iranische Erlösungsmysterium

der Tage. Schon bei der irdischen Verklärung auf dem Tabor heißt es von ihm: „Und sein Gesicht leuchtete wie die Sonne“ (Matth. 17, 2). Dies ist schon mehr, als wenn im Geiste des Neuen Testamentes mehr bildhaft von dem ganzen Leben des Messias in den Testamenten der zwölf Patriarchen als von einem Leuchten wie die Sonne gesprochen wird[1]. Der Taborszene gegenüber noch etwas verstärkt heißt es von dem aus dem Jenseits sich offenbarenden Herrn, daß sein Antlitz leuchtet wie die Sonne in ihrer Kraft (Apokal. 1, 16) oder daß sein Licht stärker leuchtet als der Glanz der Sonne (Apg. 26, 13). Die Steigerung zum siebenmal stärkeren Leuchten ergab sich in der lebhaften südlichen Volksphantasie von selbst, zumal Isaias 30, 26 noch seine Wirkung ausübte. War Jesus für die Gläubigen das ewige Licht des Messiasreiches, die neue Himmelssonne, die den Seligen Licht und Leben spendet, so ergab sich durch Zusammenhalt mit Isaias 30, 26 die Gleichung von selbst: die siebenmal stärker als die irdische Sonne leuchtende Sonne der Endzeit ist Christus: er ist die erhoffte „Sonne des Heils“.

(Bonn 1921) 86 A. 3 die Stelle bei Ignatius, Ad Eph. 19, 2 von dem am Himmel aufleuchtenden Stern, der leuchte über alle Sterne und ein unaussprechliches Licht hat, gegen W. BAUER als eine Schilderung von der Auffahrt des verklärten Christus verstehen will, so ist dies ein schweres Mißverständnis der Stelle. Wenn nicht der klare Zusammenhang, so hätte doch das Wort in 19, 3 von der aufgelösten Magie an die Magier des Evangeliums erinnern müssen. Vgl. Klemens von Alexandrien, Excerpta ex Theodoto 74, 2 (III, 130 ST.) und Tertullian, De idolotaria 9 (CSEL 20, 38 REIFFERSCHEID-WISSOWA).

[1]) Testamentum Levi 18, 4. Vgl. E. PETERSON in Byz.-neugr. Jahrbücher 3 (1922) 186.

Verzeichnis der Schriftstellen.

Altes Testament.

Genesis.

2, 8 . . . . . 150 154 228 237 238 241 337 338
3, 23 238
9, 25–27 . . . 102
11, 1. 2 . . . . 161 165
11, 2 150
15, 5 . . . . . 120[2]

Exodus.

3, 5 44
16, 21 119
17, 10—12 . . . 320[0]
26 241

Numeri.

2, 3 238
6, 24—26 . . . 101
23 102
23, 7. 8 151
24, 10 102
24, 17 155

Leviticus.

16, 14 . . . . 168 238

Deuteronomium.

4, 19 . . . . . 154[1] 190
6, 10 166
11, 29f . . . . 187[1] 188
17, 3—5 . . . 190
23, 13ff 44
27, 12f 188

Josue.

9, 6 . . . . . 187[2]
10, 16ff . . . . 248[2]
22, 22 102

III. Könige.

8, 30. 42 . . . 191[1]
8, 44—49 . . . 190
19, 18 11

IV. Könige.

17, 32—34 . . . 187[2]
17, 41 . . . . 187[2]
23, 5 2
23, 11. 12 . . . 2

II. Chronik.

5, 12 (Paral.) . 335
6, 20. 21. 26. 29 . 191[1]
6, 34—39 . . . 191[1]

Job.

1, 3 338
1, 8 4
3, 1—8 . . . . 145[0]
14, 4. 5 . . . . 144[2] 145[0]
18, 5 161
22, 26 305
31, 26—28 . . . 4 11 17[2] 18

Psalmen.

2, 7 368
4, 2 . . . . . 85[5]
5, 8 189
6, 3 . . . . . 84 85[13]
6, 5 . . . . . 85[1]
7, 2 . . . . . 85[1]
9, 14 . . . . . 85[13]
11 (12), 2 . . . 85[2]
18 (19), 6. 7 . . 217
23 210
24 (25), 16 . . 85[6]
25 (26), 11 . . 85[7]
26 (27), 7 . . . 85[9]
27 (28), 2 . . . 189
30 (31), 10 . . 85[13]
30 (31), 17 . . 85[1]
40 (41), 5. 11 . . 85[14]
46 210
50, 1 102
50 (51), 3 . . . 85[10]
50 (51), 7 . . . 145[0]
53 (54), 3 . . . 85[1]
55 (56), 2 . . . 85[13]

56 (57), 2 . . . 85[11]
62 (63), 5 . . . 314
67 (68), 5 . . . VIII 336 337 338 340 341 406
67 (68), 34 . . VIII 171 179 180 211 215 233 237 240f 326 327 335[3] 337 339 340 341
68 (69), 2 . . . 85[1]
71, 9 311
71 (72), 17 . . 43 153 154
75, 1 164
85 (86), 3 . . . 85[13]
85 (86), 16 . . 85[6]
98 210
102, 22 243
105 (106), 47 . . 85[4]
108 (109), 26 . . 85[3]
109 (110) . . . 208
109, 2 . . . . 369[1]
109, 3 . . . . 368 369[1 2]
112 (113), 3 . . VIII
117, 24 371
118 (119), 29 . . 85[8]
118 (119), 132 . 85[6]
118 (119), 146 . 85[1]
122 (123), 1 . . 304 305
122, 1—3 . . . 315
122 (123), 3 . . 85[12]
131 (132), 7 . . 143 144 149 165 180 181 211 237
134 (135), 21 . . 192[3]

Proverbien.

13, 9 161

Prediger.

1, 5f 356
5, 1f 66

Weisheit Salomos.

5, 6 155
7, 26 . . . . . 162 165
16, 27ff 119 166
16, 28 . . . . 119 165 166 322

Jesus Sirach.

7, 14 66
24, 6 . . . . . 375[2]
24, 45 (32) . . 366
27, 12 43
33 (36), 1 . . . 85[11]

Oseas.

13, 2 12

Joël.

3, 5 134

Habakuk.

3, 3 182

Sophonias.

1, 5 2

Zacharias.

6, 12 . . . . . 123 150 153 154 161 162 195[1] 237 241 256 338
14, 4 . . . . . 144 181 211 237

Malachias.

4, 2 . . . . . 155 237 406 407

Isaias.

1, 15 319
9, 1. 2 . . . . 358 366
9, 2 . . . . . 148 397[6]
14, 12 161
18, 1. 2 277
22, 13 130
30, 26 . . . . 408 410
33, 2 . . . . . 85[14]
45, 3 349
49, 6 398
60, 19. 20 . . . 408

Jeremias.

19, 13 2
20, 14 . . . . 144[2] 145[0]

Klagelieder.

2, 10 305

Ezechiel.

8, 16 . . . . . 19 189
8, 17 . . . . . 19[2]
17, 3. 7 371
34, 1—4 . . . VIII
44, 2ff 240

Daniel.

6, 10 . . . . . 166 191
7, 13 211

Baruch.

3, 2 . . . . . 85[14]

I. Makkabäer.

16, 15 . . . . 248[2]

II. Makkabäer.

3, 20 . . . . . 85[14]

Neues Testament.

Matthäus.

4, 10 4
4, 15 366
4, 16 . . . . . 148 366 397[6]
5, 14 159
5, 16 159
6, 7 66
6, 9 304
7, 21 . . . . . 380[1]
8, 23—27 285
8, 25 83
9, 27 83
9, 34 . . . . . 112[3]
13, 43 409
14, 19 . . . . . 305[1]
15, 22 83
15, 25 83
17, 2 410
17, 15 83
20, 30. 31 83
22, 45 208
23, 37 371
24, 27 . . . . . VII 173 215 238 242
24, 30 . . . . . 211 215
24, 42 123
25, 1ff 219
25, 6 . . . . . 123 124
25, 13 123

Markus.

3, 22 . . . . . 112[3]
6, 41 . . . . . 305[1]
12, 42 9
13, 35 124
16, 2 122
16, 5 271

Lukas.

1, 78. 79 . . . . 155 156 256
4, 6 . . . . . 384[1]
5, 4ff 279
11, 2 305
11, 5 112
11, 15 . . . . . 112[3]
15, 4ff . . . . . 72[0]
16, 22 . . . . . 260[1]
16, 23 226
18, 13 . . . . . 305 310
21, 2 9
23, 43 . . . . . 226 240
23, 46 223
24, 1 122
24, 50 . . . . . 184 211

Johannes.

1, 3 . . . . . 375[2]
1, 4 . . . . . 158 389
1, 9 158
4, 20 1
4, 21. 23f 1
8, 12 . . . . . 158 161 390
9, 4 159
9, 5 . . . . . 158 159
9, 22 202
11, 41 . . . . . 305 310
17, 1 . . . . . 305[1]
20, 1 122
20, 28 135

Apostelgeschichte.

1, 9 211
1, 9—12 211
1, 12 . . . . . 184 211
2, 21 134
2, 24 114
2, 32 114
2, 34—36 208
2, 36 . . . . . 114 134
7, 55 305
7, 59 84
13, 33 368
19, 28 8
20, 7. 11 118
26, 13 410

Römer.

2, 15 . . . . . 129[0]
8, 29 368
10, 7 348
10, 13 134

I. Korinther.

1, 2 134
1, 23 114
11, 25 121
11, 26 122
11, 29 204
14, 15 . . . . . 308[2]
15, 22 338
15, 32 130
16, 22—24 . . . . 199 203

II. Korinther.

4, 6 . . . . . 147 148 404
11, 14 161
12, 2ff 226
12, 8 84

Epheser.

4, 7. 8 225
4, 8—10 . . . 341
4, 9 348
5, 14 365
5, 19 127

Philipper.

1, 23 135
3, 20 133
4, 5 . . . . . 133 199 203

Kolosser.

1, 15 273
1, 16 . . . . . 375[2]
1, 18 368
3, 3. 4 225
3, 16 . . . . . 117[0]

I. Thessalonicher.

4, 16 199
4, 17 219

I. Timotheus.

2, 8 243

II. Timotheus.

4, 8 203

Titus.

2, 11 207
2, 13 203

Hebräer.

1, 2 . . . . . 375[2]

I. Petrus.

1, 13 206
3, 19 348
3, 20 273
4, 6 348

II. Petrus.

3, 2 135

I. Johannes.

1, 2 225
1, 5 404

Apokalypse.

1, 5 369
1, 16 . . . . . 346 410
1, 18 . . . . . 346 348
2, 7 226
2, 8 346
2, 13 348
4, 21 210
5, 9. 12. 13 . . 127
5, 21 210
7, 2 . . . . . 137 215
10, 1 409
12, 10 210
14, 3 127
15, 3 127
16, 12 134
21, 23 408
22, 10 . . . 199
22, 17 . . . . 199[3]
22, 20 . . . . 135 199[3] 200 219

Zuweisung der Tafeln.

Tafel I . . . . . S. 292
Tafel II . . . . . S. 374[3]

Namen-, Wort- und Sachregister.

Die hochgestellten Zahlen verweisen auf die Anmerkungen und den entsprechenden Haupttext. Eine [0] bedeutet eine Anmerkung, die auf der vorhergehenden Seite beginnt, aber auf der durch die Ziffer bezeichneten Seite das Stichwort bietet. Eckige Klammern um einen bezeichneten Namen bedeuten soviel wie Pseudo, also [Origenes] = Pseudo-Origenes.

A—Ω 74[2] 201[7]
Abaelard P. 353[4]
'Abdischo' von Soba 178[1]
Abel F. M. 268[2]
Abendgebet 123[1]; der Therapeuten 45[5]; der heidnischen Priester 46[3]
Abendmahlsfeier 106[1]
Abendsonne 32[2]
Aberkiosinschrift 72[0]
αβλαναθαναλβα, Zauberwort 361[5]
Abraham 189[3] 409[4]
Abrasax = 365 81
Abraxas-Gemme 80f
Abrenuntiation 109[2] 234[3] 307[0]
Abt Ad. 47[1 3] 308[2]
abuna 202[1]
Achat aus Aalen 374[3]
Achelis H. 120[3] 170[2] 171[2] 333[3]
Acherusischer See 372[2]
Acta fratrum Arvalium 50f
Acta Marcelli papae 109
Acta Phileae et Philoromi 261[4]
Acta Xanthippae et Polyxenae 216[4] 217[1 2 3] 225[2] 320[0]
actio 295ff; = Gerichtshandlung 296[5]; = Kanon der Messe 296[6]; = Opferakt 298[3] 299
Adamapokalypse 235[2]
Adamnanus von Jona 270[2] 271[1]
Adler, fliegende bei Ezechiel 371[1]; im Zauber 54[1]; Sinnbild Christi 224f
Adon 269[0]
Adonis 267
Adonisgrab 269[0]
adorare 12[4] 15[1] 16[4] 17[0] 18[1] 37[1] 118[4] 189[1] 192[1]; = anreden 17[4]; = Führen der Rechten zum Munde 17[4]
odoratio 17[3]
adoratio crucis 62
adoratio templi 189[1]
Adoration, lateinische Namen dafür 7[2]; der Kaiserbilder 16[4]; zum Ritus vgl. Anbetung, Verneigung, Verbeugung, Kuß, Kußhand, Kniebeugung; *submittere*, προσκυνεῖν.
Adyton 34[1] 267[1] 391[2]
aedes = Gotteshaus 235[2]
Aelia = Jerusalem 229[1] 269[0]
Aelia Eusebia 283[2]
Aelian 35[6] 56[1] 140[1] 265[2] 283[3] 348[2]
Aengenvoort F. 200[2]
Aetheria 64[1] 86 92
Agape 106[1] 107
ἀγάπη 125[3] 126[0]
Agathatag 386[2]
Agathodaemon 30
Agathonike 380[1]
agere = opfern 297[2] 298
ἄγγελοι πάρεδροι 277[2]
Aglaophamos, Thrakischer Mysterienpriester 42[1]
ἄγων = *aries* 298[0]; = *princeps civitatis* 298[0]; = *agon?* 298[0]
agon(e)? Frage vor der Opferschlachtung 297[2]
Agonenses = Salier 298[1]
agonium = Opfertag 298[1 2]
S. Agostino-Rom 10
Ägypten 32ff 37 61[1 3] 251 318 324[1] 343 348[1] 399; = Welt 220[3] 221[1] 317[1]; = Unterwelt 221[1]; Liturgie 329
Ägypter 39[4] 42[1] 109[1] 127[2] 229[1] 358[2] 399[3]; = Teufel 220[3]
Ägyptische Religion 358ff
Ahnenkult 322[3]
Aigeion 88[5]
Ain Dûk 248[2]
αἰνεῖν ἐπὶ πολύ bei Justinus 66[1]
Aion 267[1]
Aischylos 41[1] 94[2] 397[5]; Scholiast 295[3]
Akakios von Konstantinopel 63
Akklamationen, bei Volksversammlungen 64f 74[1]; profane 83[3]; in der Kirche 391[3]

Akoimet 252[4]
ἀκραμμαχαμμαρι, Zauberwort 361[5]
Akrigent 12[3 6]
Akten der Ephesinischen Synode 65[1] 77[6] 175[1]
Akten der Scillitanischen Martyrer 113[2]
ἀκροτελεύτια 131[4]
alapa bei der Firmung 14[2]
Alaschehir 290[2]
αλβανα = Mond 361
Al Bêrûnî 30[3] 33
Alexamenos 16
Alexander der Akoimet 252[4]
Alexander d. Gr. 22 36[1] 78 139 140[0] 395
Alexander von Abonoteichos 294
Alexanderamulette 395[5] 396[1]
Alexandrien 62f 75[1] 82 127[2] 130 131[1] 165 269[3] 322[1]; Katechetenschule 218[1]; von Ägypten unterschieden 324[1]; Liturgie 328[5] 329[3]
Alilat 31[2]
Alkuin 256[1]
[Alkuin] 256[2]
Allah 185
Allegorese 245 312[2] 340[2]
Alleluja 132 186 281[3] 370
Allerheiligste, das 190[2]
Alphabet, im Zauber 97[3] 395[1]; bei der Kirchweihe 100[2]
Altar 177 264[2]; = Christus 13[3]; im Jahvetempel 19[2]; des Jupiter 41[4]; der Fides 309[3]; heidnischer, schaut nach Osten 147[1]; christlicher, Stellung im Kultraum 59[0] 256 263[1] 286 333f; im Westen der Basilika 330; Schmuck 6[1]; aus Marmor 254[4]; mit drei Stützen 253[1]; vgl. Sonnenaltar, Altarkuß, Räucherung
altare 113[5]
ἀλτάριον 254[5]
Altarkuß in der Liturgie 13[3]
Altarschranken 391[3]
Altes Testament bei den Christen 167
Akrostichis 406[2]
Amalar von Metz 157[1]
Ambo 90[2]
Ambrosianischer Ritus 90[2] 335[1]
Ambrosius 12[4] 72[3] 109[1 3] 119[2] 221[0] 371 375[2] 380[4] 392[2] 405[1]
[Ambrosius] 255[2] 274[5]
Amen 132[2] 186 199[3] 200[1] 205[3] 206[3]
'Αμήν = 99 97
Amenophis IV. 37 383[5]
Ammianus Marcellinus 21[3] 379[1] 397[3]
Ammudates 7[4 5] 8[0]
Ammudates-Elagabal-Kult 8[0]
Amor und Psyche-Märchen 17[3]
ἀμφιφῶς 386[2]
Amulett 376[0]; der Toten 32[3] 394[4] Goldamulett 78[4] 83[5]; mit K K K 81; mit Alexanderkopf 395f
ἀνάβασις (εἰς παράδεισον) 214[2]
ἀναγέννησις 366 369[1]
Anaphora des Basilius 327[4] 328[3]; äthiopische A. 329[1]
Anastasius Sinaita 187[4] 190[2]
Anathema 199 202 204
ἀνατολή = Logos 150ff 165; vgl. Aufgang, *oriens*
Anaxagoras 42[2] 312[4]
Anbetung 17[4] 18 244[3]; in Geist und Wahrheit 1; des Königs durch Elefanten 7[2]; der Himmelskörper 21; der Sonne 25[3] 26[1] 46[2]; des Apis 105[1]; nach Osten 330; vgl. Zeremonien, Adoration
Anbetungszeremonie 9[0] 17[1]; vgl. Fingerhaltung, Drehung des Körpers, *carmen dicere*
Andreä Fr. Chr. 264[3]
Androkydes 44[1] 364[1] 395[4]
Anker 277[2]
Anrufen, den Namen Jesu 134
Anspeien des Satans 307[0]
ante lucem = Zeit der Liturgiefeier 106 117ff
ἀνθήλιος 67[3]
Anthologia graeca 95[1] 398[5]
Anthologia latina 384[2] 389[0] 390[5]
Antichrist 134[4] 219[1] 236[2]
Antiochien 30 87 125[2] 126[1] 176 183 322[1]
Antiphon, Redner 288[4 5] 289[1 2]
Antiphonalgesang 126[1]
Antiphonar, römisches 157[1]
Antiphonen 157[1]
Antipoden 355[1 2]
Antonius, Vitenschreiber 254[2]
ἄντρον 269[2]
ἀπαθανατίζω 139[1]
ἀπάντησις 219
ἀπαύγασμα φωτὸς ἀϊδίου 165
Aphrodite von Maiuman 68[3]
Apis-Stier 105[1]
Apiskult 105[1]
Apokryphen, Einfluß auf die Kunst 213
S. Apollinare in Classe 405
Apollo 69[1]; Φιλήσιος genannt 18[2]; = ἥλιος 39[2] 41[1] 379[1]
Apollonius v. Rhodos 55[3]; Scholion 307[2]
Apollonius v. Tyana 23f 43
Apollostatue 7[2]
Apophthegmata patrum 249[2]
Apostel 171ff 181[3] 236[4] 237[2] 244[3]; = Füße des Herrn 143[2]; = Licht der Welt 158[2]; = Söhne Aarons

170[1]; ihre Predigt bei den Entschlafenen 349[4]
Apostelkirche in Konstantinopel 391
Apostolische Konstitutionen 33[1] 86[2 3] 90[1] 173[2] 182[0] 234[1] 282[3] 305[2] 326[2 3] 327[1 2] 333[5] 335[2 3]
Appel G. 50[1] 306[3]
Appenzell 263[3]
Apsiskreuz 405
Apuleius 12[6] 15[1] 17[3] 32[4 5] 42[1] 71[3] 76[5] 112[2] 117[1] 288[2] 291[3 4] 308[2] 320[1] 357[2] 359[3] 373[2] 389[0] 399[5] 400[3 5] 402[3]
[Apuleius] 33 34[3]
Aquileja 262[6]
Araber 31 202[1]
Arbela, Schlacht 78
ἀρχάγγελος im Sonnenzauber 47[2]
Arche 273ff; Sinnbild der Kirche 273[2] 275[1] 276f; des Kreuzes 273[3 4]; vgl. Schiff
Arculfus 270[2] 271[1]
Arianer 130[3] 176[5] 391[3]
Arinna, Hethiterstadt 38[1]
Aristides 131[4] 390[4]
Aristides, Apologet 360[5]
Aristophanes IX 39[1 2] 40 78[2] 100[3] 132[1] 281[1] 289[6] 358[1]
Aristoteles 94[1] 315[3] 344[3]
[Aristoteles] 313[8] 315[4]
Arkandisciplin 87 168f
Arneth 79[1]
Arnobius 12[6] 112[3] 115[1] 394[1]
Arrian 83[4] 139[3]
Arsenius, Einsiedler 249[2]
Artabanos 27[2]
Artemidoros von Daldis 73[2] 276[0] 385[3] 389[0] 391[4] 393[3] 395[2] 398[5] 399[6]
Artemis 386[2] = σελήνη 39[2]; der Ephesier 8[1]
Artemistempel v. Ephesus 78[3]
Artemon 124
Arvalbrüder 50f 102[2] 103[1] 291[2]
Asarhaddon, König 152[1]
ascendit in coelum 212
Aspendus 16[3]
Assemani J. Al. 334[3 4 5]
Astrologie 4
ἄστρον = Sonne 43
Aszeten, indische 139ff; christliche 175[2] 247ff
Ataranten (Atlanten) 48[3 4]
Athanasius 119[3] 122[1] 126[1] 324[1] 340[1 2] 352[3]
[Athanasius] 144[1] 181ff 211 233[2] 245[2] 337[2]
Atharvaveda 44[3]
Athen 67[2] 251; Beerdigungsritus 265[1-3]
Athenebild der Akropolis 393[5]
Athenodorus 308[2]
ἄθεοι 39[5] 48[3]
Äthiopien 24[1]; vgl. Ataranten
Äthiopier, Sinnbild des Teufels 225[1 2]
Ätna 388[1]
Atrium von St. Peter 258[1]
Atzberger, L. 228[4]
Aufblick zum Himmel 301ff 312[5]; zur Tempeldecke 309[3]
Auferstehung Jesu 122[1] 210[2] 212[3] 213[1-3] 339[2] 340[5]; bei Nacht 369[1]; um Mitternacht 122[1]; unter dem Bilde des Sonnenaufganges 371[1 3] 372[2] 374 405; unter dem Bilde der Zeugung 368[1]; als Wiedergeburt 369[1]; Fest 174[1]; vgl. Paschapraxis
Auferstehungsfeier eines Sonnengottes 372
Auferstehungskirche in Jerusalem 64 86
Aufgang 256[3]; der neuen Sonne 4; zweifacher nach Philo 150ff; der Lichterscheinung bei der zweiten Ankunft Christi 236[4]; Name Christi 195[1] 237[2]; = Leben 338[1]; Aufgang des Aufganges 352[4]; vgl. ἀνατολή, *oriens*
Aufhüpfen beim Gebet 316[5] 317f
Aufmerksamkeit im Kult 322; Mahnung dazu 295t 300[3] 323[1] 324 327[4] 328[5] 329[1] 334[3]; Mahnung muß wiederholt werden 328[3]
Augen, nicht schließen beim Opfer 308[1]; des Löwen beim Schlafe offen 348[2]; der Seele 149[1] 310[1 2] 378[1]; des Herzens 302[2]; des Geistes 304[2] 339[2]; vgl. Blick, Erhebung der Augen, Niederschlagen der Augen
Augenleiden 250[1]; Heilung durch Zauber 54[3 4]; durch die Sonne 195[1]
Augur 52[2]
Augusti, J. C. W. 352[1]
Augustinus 2[1] 5[3] 6[2] 28[3] 29[1 2 3] 98[1] 104[2] 109[4] 126[1] 231[1] 246[1 2] 255[3] 256[1] 285[2] 305[2] 306[3] 331ff 333[1] 337[4] 353[3] 356[4] 405[3 4]
[Augustinus] 246[1] 255[3] 286[2]
Augustus 393[5] 397[1]
Aurelian, Kaiser 5
Aurelianus von Arles 93[2]
Ausbreiten der Arme beim Gebet 61[2] 178[4] 250[1] 251[4] 252[4] 255[1] 261[4] 303[1] 309[3] 310[3]; Sinnbild des Kreuzes 74[2] 319[4]
auspicium 53
Aussätzigen-Heilung 63
Aussprechen des Namens Gottes 255[1]
Ausspucken gegen die Sonne 48f; gegen den Teufel 307[0]

Auswendig beten 324
αὐθέντα ἥλιε 47[2]

Baal 2 11
Baal Hammon 34
Ba'albek 30 37 242 266; vgl. Sonnentempel
Babâ 30
Bâbai der Große, Abt von Izalâ 251[4]
Babylon 1 26[2] 28[1] 140[1] 191 314[3] 339[2]; vgl. Königsorakel; Sonnenhymnen
Babylonier 101[4]
Backer E. de 107[4]
Bad, Enthaltung davon am Saturnstag 21; zur religiösen Reinigung 104[1]
Badeanlage, antike 343[1]
Badger G. P. 254[6]
Baehrens 192[1]
Baethgen F. 201[4]
Bakurios 26[1]
Balak = ohne Vernunft 151
Balbinus 16[4]
Bang M. 83[4]
βαπτιστήριον 343[1]
Bar-Hebraeus 172[3]
Bardenhewer O. 61[3] 341[1] 350[1]
Bardy G. VIII.
Barnabasbrief 193[1] 213[4] 366[4]
Bartholomäusevangelium 375[3]
Baruchapokalypse 222[4]
Basilika 20 170[2] 230[1] 235[3] 263[1] 331 333f; des hl. Petrus 3 5 19 258[1]; Basiliken, in denen Augustinus predigte 331[5] 332[5]; vgl. Rom, Peterskirche, Kirche, Grabeskirche
Basilius v. Caesarea 88[1] 126[1] 176[5] 232[2] 236[4] 249[3] 251 259[3] 260[2] 329 333[4]; ihm zugeschriebene Liturgien 327[4] 328[5]
Batiffol P. 104[2] 301[3]
Bauer W. 126[0] 410[0]
Bäumer S. 91[1] 93[2]
Baumgartner A. 387[1]
Baumstark A. 61[3] 133[1] 172[4] 175[1] 176[4] 236[2] 269[0] 298[3] 300[3] 406[3]
Bayer Fr. 264[2 3]
Bayet 203[2]
Becher, drei 94[3]
Beda Venerabilis 271[1 2]
Beer G. 191[4]
Beerdigung 254[4]; nach Osten 261ff 352[4]; nach Westen 265[1 2]; am 3. Tage 289[1]
Befehlsgestus 279f 375[1]
Begraben von Gottheiten 267[1 2]
Beifuß, im Zauber 360[1]
Benedikt 229[4]; Statue 13[0]; Regel 93[2]
Benediktinerbrevier 373[0] 382[4]
Berg, der heilige 1; Paggaios 41[1]; im Heilungszauber 55[3]
„Berge" und „Ebenen" in der Aberkiosinschrift 72[0]
Beroldus 335[1]
Berühren eines Bildes mit dem Finger 13f; der Mezuza mit dem Finger bei den Juden 14[1]; der Erde 313[3-6]
Bes (Besa) 360[1] 361[3 4]
Beschneidung, der ägyptischen Priester 109[1]; bei den Ebioniten 192[1]; ist abgeschafft 198
Beschwörung 28[1] 53[2]
Besessenenheilung 63[1]
besiegeln 243[3]
Βεθσαμοῖς = οἶκος σωτηρίας 403[1]
Bett, nach Osten gerichtet 259[1] 327[3]
Beuron 386[1]
Bewegung, zitternde bei der Keduscha 317
Bibliotheken, nach Osten 259[2]
Bickell G. 200[3]
Bihlmeyer K. 207[2]
Bihlmeyer P. 93[2]
Bild, Mariens mit dem Jesuskinde 60; des Zeus Soter 88[5]
Bilderverehrung, christliche in Rom 10; in Neapel 13f; vgl. Kaiserbild
Billius 250[1]
Bingham J. 234[4]
Birt Th. 373[3]
Bischof 126[1] 170[2] 255[1] 391[3]; donatistischer von Hippo 6[2]; von Cirta 104[2]; von Tella 175[1]; Begrüßung 6[2]; bei der Kirchweihe 100[2]; versammelt das Volk zur Liturgie 118[5]; mit dem Presbyterium verbunden 125[3]; bei der Liturgie in Jerusalem 64; als Schiedsrichter 6[2]; als *proreta* 282[1 2]; als Steuermann 282[3]. Bischöfe Afrikas 128[2]; Galliens 224; Bischöfe küssen den toten Symeon 254[5]
Bischofsgräber 263[1] 264[2]
Bischofskonsekration 100[5]
Bishop E. 84[3] 93[2]
Bithynien 105[3]
Bittgebet 105 115[1] 117[0]
Bittgesang 105 117[0]
Bittgottesdienst 88[1]
Bittprozessionen, semitisch-heidnische 82[3]; der Römer 98[3]
Blick zum Himmel 8[0] 43[1] 163[3] 255[2] 301ff; zur Erde 8[0] 306[4] 307; zur Sonne 11[1] 23 52[3 5] 56[2]; zum Meere 306[3]; zum Götterbilde 309; geradeaus 322[3]; nach Osten 11[1] 147[1] 163[3] 255[1] 323ff 334[5]; nach Westen 266[1];

vgl. Gebetsrichtung, Erhebung der Augen
Blinkenberg Ch. 403[7]
Blume C. 382[1]
Blut 205[1]; nach Osten gesprengt 168[1]; im Zauber 360[1]; Blutspucken eines Götterbildes 393[5]
βοάω vom Beten gesagt 250[1]
Boehm F. 43[3 4] 47[3] 308[2] 313[5] 322[3]
βοήθια in der Isopsephie 74[2]
Boethius, Axel 89[2] 347[2]
Boghaz-Köi-Texte 37[4] 38[1]
Böhl F. M. Th. 37[4] 38[1]
Bohnen, schwarze beim Lemurienfest 322[3]
Boll F. 82[1] 390[6]
Bonifatius, Märtyrer 380[1]
Bonifatius IV., Papst 256
Bonifaz VIII., Papst 258[1]
Bonnet M. 249[3]
Bosquet Franciscus de 224[2]
Boulogne-sur-mer, Kodex 376[1]
Bousset W. 84[2] 116[5] 125[3 4] 128[1] 129[1] 152[2] 218[1] 226[7] 354[1 2]
Brahmanen 138[2] 255[2] 399[1]; vgl. Inder
Branchos, Seher 97[3]
Brandt W. 191[3] 194[1 3] 196[1]
Bratke Ed. 60[1]
Braun O. 174[1] 176[3 4] 228[4] 235[1] 251[4] 261[2]
Bräutigam der Seele 205[1] 259[1] 327[3]
Brautzug Christi 219[3]
Breviarium Gothicum 92[2]
Breviarium Romanum 157 372[4] 381[1] 382[3 4]
Breviergebet 308[2]; vgl. Breviarium, Benediktinerbrevier
Brewer H. 9[0]
Briefe Pauli in den Akten von Scilli 113[2]
Brightman F. E. 91[2] 236[4] 300[2]
Brisson B. 50[1] 58[3]
Bronzelampen von Florenz 279[2] 283[1] 374[3]
Brot, süßes 227[3]
Bruckberg, Gräber vom 264[3]
Bruderkuß 13[2] 201[5]
Bruston 201[6]
Buch der Lebendigen 202[2]
Bücheler 102[2] 103[1]
Bücher K. 280[2]
Bundeszelt 238 241
Burch V. 221[0]
Burckhardt J. 303[2]
Burkitt F. C. VII 19[2] 172[2 3 5] 173[1] 177[1] 249[2] 406[2]
Burn A. E. 110[0]
Buße 200[1]
Büßer 87[1] 90[1] 234[1] 366[6]
Bußgebet 310[5]
Bußstreit 276f
Butler C. 248[2]
Buxtorf 318[1]
Byblos 42[1]

Cabrol F. 93[2] 296[1]
caerimonia 113[5]
Caesar C. Julius 103[2]; Statue 393[6]
Caesarea maritima 172[1]
Caligula 58[2] 402[2]; Ermordung 297[1]
Callisto, San 262[4] 283 284[1]
Canet L. 384[1]
Canon actionis 296[2]
Canones des Addai; vgl. Doctrina Apostolorum
Canones der Apostel 174[1] 178[1 3]; vgl. Doctrina Apostolorum
Canones des Basilius 176[5] 324[1] 333[4]
Canones des Hippolyt 118[4] 119[2] 124[1 2] 301[4] 324[2]
Canones, syrische 173
Capitolinus 16[4]
Capitolium 306[2]
caput submittere = anbeten 7[2] 9[0] 10[1] 18[1]
Carmen 88[3] 95[2] 103ff; = Formel allgemein 116; = Lied 105[1] 129[0]; = Hymnus 116[3]; = Psalm 117[0]; = Gebetsformel 104[2] 115[2] 291[1]; = Schutzgebet 103[2] 109[4]; = Taufbekenntnis 108[4] 109; = Zauberspruch 109[1] 111; = verehrende Anrufung 111 114ff
carmen dicere, cantare 103[1] 104ff 124ff 129; = Anerkennung der Gottheit 105
carmen precationis 104f 115[2]
carmen sepulchrale 112[2]
Carmina latina epigraphica 102[2] 388[2]
Casale J. B. 258[1]
Casel O. 11[1] 14[4] 83[2] 88[4] 89[2] 90[1] 107[4] 110[0] 114[1] 116[3 5] 117[0] 125[4] 126[1] 128[2] 131[4] 229[4] 291[1] 293[3] 298[3] 305[2] 323[1] 344[3] 347[2] 368[0] 377[4] 382[4]
Cassius Dio 17[1] 139[1] 393[4 5]
Castellum Tingitanum (Orléansville in Algier) 263[1]
Catalogus codicum astrologorum graecorum 79[4]
Catania, Museum 394
Catull 291[1] 392[1]
Celebrans 6[1]; Wendung zum Volke 333[6] 334[1]
celeuma 280[6 7] 281[1 2 3]
cena 106[1]
cena pura 21
Censorinus 385[4]
Cerdon 221[0]

χαῖρε ἥλιε 61[1] 81
χαῖρε νέον φῶς 378[4]
χαῖρε φίλον φῶς 378[4] 389[0]
χαῖρε φῶς 378[4]
χαῖρε φῶς ἀνέσπερον 378[4]
χαῖρ' ὦ Χάρων 100[3]
Chaldäer 28[1] 42[1]
χάμβρη 361
Chares, Erzgießer 38
Charikleia 24[1]
Charis 200[1] 204 205[1] 206ff; = Christus 205[2] 207f; = Logos 205[1] 206[3 5]
χάρις 204ff
Charon 281[1]
Chenoboskia 229[3]
χερουβείν im Sonnenzauber 47[2]
Christ W. v. 141[1]
Christen, = Söhne der Wahrheit 292 294; pneumatische 159; in abhängiger Stellung 120[3]; als Zauberer verschrien 112ff; für Sonnenanbeter gehalten 141[3]; als „Wolkenzähler" bezeichnet 309[3]; von Mysterien ausgeschlossen 294[3]
Christenprozesse 17[2] 105ff
Christenverfolgung des Nero 113[2]
Christus, = Altar 13[3]; = Hoherpriester 170[1]; = Logos (ἀνατολή, *oriens)* 153ff 164f; = Licht der Welt 158ff; = Licht des Vaters 350[1]; = das große Licht 367[1]; = Sonne 123[1] 148ff 352[1] 370; = unsterbliches Leben 225[3]; = Sonnenaufgang 162f 257[1] 351[1]; = der gerade Weg 320[0]; = Schöpfer der Sonne 375[2]; = König der Morgensonne 381[2]; glänzender als die Sonne 149[2]; bei der Wiederkunft siebenmal mehr leuchtend als die Sonne 216[2] 408[2] 410; als Sonne im Totenreich 336ff; als Steuermann 277[2] 278ff; als κελευστής 281; als der wahre Apollo 378[5]; als Bräutigam 219[3]; erscheint wie Sol-Helios 217[3] 375; als Jüngling mit Fackel 367[3]; mit Sonnenstrahlen geschmückt 373[1]; als Sonnengott dargestellt (?) 373[3]; ein Zauberer 112[3]; nach Ansicht der Heiden als Nekydaimon angerufen 114[1]
„Christus siegt" 65[1]
Christusmonogramm 74 286[1] 394[5] 395[5]; in der Sonnenscheibe 395[1]
Christus-Verehrung 106ff 113ff; Vorwürfe der Juden und Heiden 113[3 4 5] 115[1]
χρῶμα Tonart 127[1]
Chronicon Paschale 66[2]
Chrysippos 344[2]
Chrysostomos 87[1] 109 130 200[2] 234[2] 281[3] 294[2] 325[3] 337[1] 339 349[5] 351[2] 353[2] 396[1] 407[1]
[Chrysostomos] 370[3]
Ciampini Joannes 223[2]
Cicero 12[3 6] 39[5] 68[2] 139[3] 140[0] 311[5] 315[5] 388[1] 394[1] 398[1]
Clematiusinschrift 230[1]
Clos E. M. 271[3]
clypeus 142[1]
[Codinus] 69[1]
Coemeterium Callisti 262[4] 283 284[1]; C. Cyriacae 285[3]; C. Gordiani 285[4]; C. Hermetis 283[1]
Coemeterium-Kirche 349[5]
Collignon M. 80[2]
Comes 65
commendare animam 223
competentes 366[6]
Concordiatempel 50
Confessio Cypriani 113[5] 126[0] 132[3] 293[4] 351[2] 364[2]
Connolly R. H. 238[2] 301[2] 306[0]
contestatio 288
Conversi ad Dominum am Schlusse der Predigten Augustins 331ff
Corbie, Kloster 157[1]
Cornelius, Papst 128[2]
Cornely R. 166[3]
corpus coeli = Himmelsgewölbe 257[1]
Cotelerius J. B. 30[1]
Coudes 262[2]
Cremona 27[1]
Crum W. E. 248[3]
Cumont F. 5[2] 27[3] 28[2] 67[1] 384[1]
Cureton 172[2] 177
Curtius 78[1]
Cyprian v. Antiochien 113[5] 132[3]; vgl. Confessio Cypriani
Cyprian von Karthago 122[1] 123[1] 128[2] 288[1] 301[3] 302[1] 316[1 2] 319[3] 331[1 2] 375[2]
[Cyprian] 222[3]
Cyrill v. Jerusalem 2[2] 234[2] 236 269[1] 294[1] 352[6] 353[1]

Dämonen 221[1] 224 225[2] 362 364 395[3]
daemones invictiaci 2[2]
Dalman G. 200[4]
Damas, les trophées de VIII.
δαματαμενεύς 363f
Δαμναμενεύς 364[1] 404; = ὁ ἥλιος ὁ δαμάζων 395[4]
Daniel, Prophet 191 336 339[2]
Daniel Stylites 63 252[3]
Daniel H. A. 382[2]
Daressy G. 223[1]
Daschian P. Jacobus 178[3 4]
Dea Dia 50

Deißmann A. 201[1] 208[3]
Delos 22 39[2]
Delphi 89[2] 347[2]
Delphin 283[2]
Demokrit 348[2]
denotare 14[4]
Deo gratias beim Martyrium 331[1]
deosculari 18[1]
δεσπότης 77[6] 243[2]
Dessau H. 103[1]
deus, Ausruf der Heiden 306[2]
Deus in adiutorium meum intende 100[2]
deus salutis 383
Deutschland, Grabanlagen 263f
devotiones sepulchrales 112[2]
Dezember, der 25. 4f 174[1] 175; der 21. 157 158[0]
Diakon 6 6[1] 64 86[2] 90 99 115 224[1] 229[1] 282[1 2 3] 300[1-3] 305 324 325[2] 326 327[4] 328[4 5] 329[1 2] 334[3 4 5]; vgl. Weihe, Warnungsruf
Diakonat 174[1]
Diakonissen 282[3]
Diapsalma 210[3]
Dibelius M. 366[2] 367[4] 400[4] 401[2 3] 402[1]
dicere = singen 124[3] 129[0]
Didache 108[2] 110[2] 120[1] 133[3] 200[1] 207[2]
Didaskalie 33[1] 118[4] 170[2] 172[5] 211[2] 233[3] 287[1] 326[1] 335[3] 367[1]
Didymus von Alexandrien 329[3] 330 340[2] 380[3]
Diehl E. 394[5]
Diekamp F. 243[2]
Diels H. 12[5] 95[4] 344[3] 375[1]
dies agonales 297[2]
dies solemnis = Sonntag 118[1]
Dieterich A. 47[2] 79[2] 289[3 5]
dii impii 112[1] 114
Dilthey K. 361[6]
Diodor v. Sizilien 39[4] 48[3] 139[3]
Diodor v. Tarsus 126[1] 243[2]
Diogenes Laërtios 43[4] 265[3]
Dionysios v. Alexandrien 127[2] 310[5]
[Dionysios Areopagita] 96[2] 126[1]
Dionysos 31[2] 41[1]
Διόνυσος Λαμπτήρ 343[1]
Dioskurides 50[0]
Dittenberger W. 321[1] 347[1 6] 348 402[2]
Dmitrievsky A. 307[0]
דנחא 155
Dobschütz E. v. 213[3]
Doctrina Apostolorum VII. 172f 215[2]
Dodekas 206[1]
Dölger F. J. 13[3] 16[2] 24[2] 42[1 2] 56[4] 72[0] 73[1] 74[2] 77[3 4] 94[2] 100[1] 105[2] 107[4] 109[2] 110[1] 134[2 3] 135[3] 145[0] 148[1 2] 151[1] 158[1] 159[3] 167[2] 170[2] 183[3] 197[1] 205[1 2] 217[4] 220[3] 223[3] 225[1] 230[5] 234[3] 244[0] 245[4] 246[3] 263[1] 266[1 2] 267[1] 274[1] 276[0] 286[3] 301[2] 312[2] 314[2] 334[2] 343[1] 355[0] 358[1] 367[2] 369[1] 370[2 3] 377[2] 378[4] 379[3] 388[5] 390[6] 394[2] 404[2]
Döllinger J. 44[5]
Dolmen 266[2]
Domaszewski A. v. 68[4] 230[4]
Dombart 8[0 2] 299[1]
Domine als Anrede 83[4]
Domine miserere 64[1] 90[2] 91f
Dominus legem dat 283[1]
Dominus vobiscum 59[0]
Domitian 14[3]
Donatisten, Bischof Proculeianus v. Hippo 6; Bischof Petilianus v. Cirta 104[2]
Doppelchor 95 97 126[1] 129
Doppelsteuer 283[3] 284[1] 285[3]
Doppelung des Gottesnamens 380[1]
Dörgens H. 37[3] 151[1]
δόξα = Hymnen 329[3] 330
Doxologie 93[2] 133
Drache 254[3]; = Teufel 380[2]
Drehung des Körpers nach rechts 17[4]; nach links 17[4]; vgl. Kreisbewegung
Dreiheit 325[1] 329[3]
Dreiwegezeichen der Pythagoreer 246[4]
Dreizahl im Kult 28[2] 34[1 3] 46[2 3] 93[4] 94ff 191[2] 252[5] 289[6] 307[0] 317 327[4] 329[1] 334[3]; im Zauber 55[3] 103[2] 104[1]
Dreves G. M. 380[4]
Drews P. 292[1] 298[3]
Drexler 76[8] 79[3] 201[4]
Duat = Unterwelt 358[2]
Duchesne L. 4[4] 90[2] 91[2] 93[3]
Duensing H. 408[2]
Duhn F. v. 266[2]
Dunkel Fr. 97[2]
Duranti W. 257[1] 264[1] 333[6]
Dürr L. 26[2] 38[1] 152[1]
Dussand 203[2]

Ebedjesu 254[6]
Ebedjesu (ʿAbhd īšōʿ) Bar Bahrīz 238[2]
Ebeling E. 314[3]
Ebioniten 192[1]
Ecce lignum crucis 405
Eden 228[1] 232[2] 233[1] 239; = τρυφή 150[2]; = Logos 154[7]
Edessa 65[1] 82[4] 176[1] 177 261[3]
Egger 128[2]
Ehrhard A. 236[2] 243[2]
Eid bei der Sonne 24[2]
Eileithyia von Aigion 386[0]
Einsiedelei 248[2] 253

„Einziger Gott" 65[1] 78[3 4] 384[1]
Εἷς Ζεὺς Μίτρας Ἥλιος 384[1]
Eisenhofer L. 302[3]
Eitrem S. 58[3] 59[1]
ἐκκλησία 181[3]
Ekstase 228[5]
Elbogen J. 318[3]
Elchasai 194[1] 196[3] 197[1] 198
Elchasaiten 196[2]
ἐλέησον ἡμᾶς 61f
Elefanten, beten den König an 7[2]; den Kaiser 36f; verehren Sonne und Mond 35ff; reinigen sich feierlich 35[2 3]; die weißen der Sonne heilig 35f; der Sonne geopfert 36[1]; machen das Kreuzzeichen 36f
Elemente, von den Persern verehrt 39[2]; von Ägyptern 39[4]; Griechen 39[4]; Phöniziern 39[4]; im Isiskult 359[3]
Eleusis 42[1]
Eleutheria 394[5]
Elfenbeintafel, München 212 213[6]
Elias 11 227[1]
Elias von Nisibis 260[1]
Eliasapokalypse 216[1]
Elleboros (Melampodion), Zauberpflanze 53 54[1] 56[3]
Elpidios 248[1] 254
Elvira, Synode 175[2]
Emesa 242
ἐναγίζειν 307[2]
ἔνδυμα τῆς ἀφθαρσίας = Taufe 370[2]
Energumenen 86 87[1] 90[1]
Engel 158[2] 161 177 212[2] 213[1 2] 214[2 3] 215 228[5] 317 369[1] 406[4]; als Seelengeleiter 259[3] 260[1]; bei der Eucharistie 300[1]; ihr Gebet 315[1]; lassen das Licht erstrahlen 375[3]; vgl. Schutzengel
Engelberg, Stift 13[0]
Enthaltung, von Kirschen 54[3]; von Rindfleisch 55[3]; vgl. Fasten
ἐπ' ἀγαθά 73f
ἐπεγείρειν τοὺς πόδας 316[5]; vgl. Gebetszeremonien
Ephesus 39[2] 89[1]; Synode 65[1] 77[6]; Zauberworte 395[4]; vgl. Artemis der Ephesier
Ephräm 19[2] 74[2] 156[4] 176[1] 254[6] 268[1] 375[2] 406[3]
Ephthaliten 25[3]
Epidauros, Göttersymbole 403[4]
ἐπικαλεῖσθαι 77[1]
Epiklese 205[1] 325[3]; vgl. Logosepiklese, ἐπικαλεῖσθαι
Epiktet 75[3] 76[2] 82 83[4]
Epikureer 294[3]
Epiphanes, Gnostiker 146[0]
Epiphanie 174[1] 176f
Epiphanie = Vigil 100[4]
Epiphanius 186[1] 187[4] 194[3] 195[1] 196[2 3] 197[1]
[Epiphanius] 267[3] 272 352[1] 369[1] 405[5]
Episcopat 174[1]
Epistula apostolorum 213[2] 216[2 3] 349[1] 375[2]
[Eratosthenes] 41[1]
Erde 245; verehrt von den Persern 39[2]; von den Griechen 39[3 4]; von den Ägyptern 39[4]; von den Phöniziern 39[4]; berühren als Gebetsgestus 313[3]; im Zauber 313[4]; beim Donner 313[5]; beim Gelübde 313[6]; vgl. Mitte der Erde
Erhebung des Hauptes 299[1] 316[5] 318f; der Augen 302ff; im Sonnenkult 304; im Judentum 305 309[2] 317; bei den Therapeuthen 306[1]; im griechisch-römischen Kulturbereich 306[2] 308 311[5 6] 315[5]; bei den Christen 309f 323 [2 3 4]
Erleuchtung, durch Christus 159 342 365[2] 401[4] 404f 406[4]; im Isiskult 401[2] 402[1]
Erlösungshymnus 222[1]
Erman Ad. 32[1 2 6] 61[1] 383[5]
„Erwählte", Klasse der Manichäer 28[3]
Eschatologie 206 213[3]; jüdische 354; ägyptische 359
Esdras 187[4]
Espérandieu E. 345[5]
Esra-Apokalypse 409[1]
Essener 44f 119[5] 166[2] 196[6]
Etymologicon magnum 307[2]
Euagrios Pontikos 119[4]
εὐχαριστεῖν 34[1] 120[1] 250[1] 287 301[4]
εὐχαριστία 120[1 3] 165[3] 322[2]
Eucharistie 66[1] 108[2] 122 205[1]; Empfang 170[1] 204 205[3]; vom Bischof gespendet 118[4]; Aufbewahrung 253[5]; vgl. Liturgie, Warnungsruf
εὐεργέτης 77
Eulamon 404
εὐλογεῖν 305[2]
εὐφημεῖν 289[6]
Euphrat 28[1]
Euringer S. 19[2] 235[3] 329[1]
Euripides 397[4]
[Eusebios] von Alexandrien 61[3] 62[1]
Eusebios v. Cäsarea 8[1] 37[2] 39[4] 124[3] 125[1 2] 127[2] 131[2 3 4] 144[2] 151[1] 182[0] 188[1 2] 229[1 2] 268[2] 269[2 3] 270[1] 303[1] 304[2] 341[2] 342[1]
Eusebius von Emesa 377[4]
Eusthatius 307[2]
Evangelisten als Ruderer 278[2] 281

Evangelium Nicodemi 350[1]
Exesto 294[5]
ἔξω, οἱ = Heiden 355[5]
ἐξομολόγησις, die erste 324f
Exorzismus-Zeichen 394 395[1]
Expositio officiorum ecclesiae (anonym) 238[2]
Exsekration des Götterbildes 9[1]

Fackel, beim Tanz am Laubhüttenfest 19[2]; des Helios 345[5]; des Morgensterns 372[2]; Sinnbild des Lebens 385[6]; Sinnbild der Vergottung in den Isis-Mysterien 402[3]; bei der Hochzeit 385[6]; vgl. Λαμπτήρια
Fahne der Perser 141[3] 142[0]
Faller O. 386[2]
Fasten 176[5]; 40 Tage vor Ostern 6 174[1] 177 305 372[1]; 50 Tage nach Himmelfahrt 174[1] 175[1]; der Juden 21; der Therapeuten 131; der Sonneneidechse 195[1]; vgl. Enthaltung
Felten Jos. 45[4]
Fendt L. 205[1] 219[3]
ferebatur in coelum 212 214
Férotin M. 81[2]
Feste, jüdische 21; F. des Sol Invictus am 25. Dez. 5; der Dea Dia 50; des Zeus Sosipolis 89[1]; Lemurien 322[3]; Parilien 52[1]; vgl. Weihnachtsfest, Epiphanie, Pascha, Himmelfahrt, Pfingsten
Festus 294[5] 298[1] 385[6]
Festzug 70[1]
Feuer, von den Persern verehrt 39[2]; als Wall um das Paradies 227[3]
Fingerhaltung bei der Anbetung 17[3]
firmen 243[3]
Firmia Victoria 285[4]
Firmicus Maternus 372[3] 373[1] 398[2] 401[3]
Firmilian, Statthalter v. Caesarea 229[1]
Firmung 14[2]
Fisch 312[2] 395[1] 399[1 3 4]
Flavian v. Antiochien 126[1]
Flavius Josephus 42[1] 44[1] 45[1 2] 77[5 6] 166[2] 188[4] 189[2]
flectamus genua 305[2]
Flemming 171
Florenz 279[2] 283[1]
Fluch 203; vgl. Verfluchung, Grabfluch
Fluchtafel 363 404
Fluchzauber 363
Fortunatus, Manichäer 28[3]
Forum 50f 70[1]
Frangapani, Katakombe 262[5]
Fränkel M. 68[1] 73[4] 79[7] 80[2]
Franz von Assisi 404[4]
Frauen, im Kirchenraum 170[2]; dürfen nicht taufen 137[3]
Frauenverein 259
Frauenvorhof 19[2]
Freikugeln 263[3]
Freitag, Eucharistiefeier 174[1]
Frenz J. M. 64[1] 100[5] 110[0]
Friedenskuß 13[0] 327
Friedensstadt 281[4]
Friedhöfe 261f
Friedländer L. 83[4]
Friedrich G. 291[1]
Frigidarium 343[1]
frontem submittere = anbeten 7[2]
Fructuosus, Bischof von Tarragona 323
Fruktuosusakten 323[2]
Führer J. 262[5]
Führer, Katakombe 262[5]
Fulgentius von Ruspe 380[4]
funes = Strickleiter 278[0]
Funk F. X. 126[1] 127[1] 182[0] 243[2] 326[3]
Fürbittengebet in Jerusalem 64[1]
Furcht und Zittern 327[1]; vgl. 300[3]
furor lymphaticus 225
Fürst des Westens 223[1]
Fuß des Götzenbildes 6; der Petrusstatue 10 12[6]
Fußkuß 12[6] 13[0]

Gabriel, Erzengel 254[6]
Galenus 73
Gallien 261[5]; Gebetsritual 17[4]; Land des Sonnenuntergangs 357[1]
Gallierschlacht bei Acerrae 57
Ganschinietz R. 354[2]
Garizim 1 186[1] 187[4] 188[3 4] 189[2]
Garucci R. 274[5] 278[2] 279[3] 284[1] 285[1 4] 286 373[3]
Gaza 82[3]; Kunstuhr 374
Gebal (Ebal) 187f
Gebet, Definition 316[4]; Wesen und Inhalt 308[2]; im Geiste 1f 308[2] 310[2]; im Herzen *(intra se)* 323[3]; aus dem Herzen 314[6]; zu Jupiter 319[1]; zum Kaiser 67[4]; zu Meergöttern 306[3]; zu Unterweltsgöttern 306[4]; zu Himmelsgöttern 307[1]; zu den Planetengöttern 79; zur Sonne 5 23[4] 28[2] 38[2] 44[4]; der Kinder 87ff; der Arvalbrüder 102[2]; der Manichäer 28[3]; in der Tierwelt 315[1]; des Paulus vor der Hinrichtung 137[4]; des Mâr Gîwargîs 251[4]; des Pionius 261[1]; des Bonifatius 380[2]; des Basilius 259[3]; der Thais 255[1]; Marias nach der Empfängnis Jesu 254[6]; eines Leidenden 250[1]; persischer Märtyrer 261[4]; „Allgemeines

Gebet" der Antike 89[2]; der Christen 116[1] 326[3]; im Isiskult 291[3]; G. bei den Wassern 21; im Freien 34[1] 163[3]; bei der Krankenheilung 63; stilles im Zauber 32[5] 308[2]; hörbares bei den Pythagoreern 308[2]; litaneiförmiges 70[1]; siebentägiges 254[2]; verschieden lang je nach dem Orte des Gottesdienstes 324; Steigerung seiner Eindringlichkeit 100; erstes nach der Taufe 335[2]; vgl. Dreizahl im Kult, Oration
Gebetsgestus; vgl. Gebetszeremonien
Gebetsorte, auf dem Dache 2[2]; entfernte 2; hochgelegene 2 3; am Meere 2; bei den Wassern 21; Obergemach 191[2]
Gebetsrichtung, der Ägypter 32f; Araber 31[2] 185f; Äthiopier 24[1]; Christen 29 59 63 119 136ff 167ff 197f 217[1] 232ff 243ff 286f 404f; Ebioniten 192[1]; Elchasaiten 194[3]; Essener 44[4]; Griechen 38ff; Homeriten 31[5]; Inder 22[3] 29; Juden 31 138 167[1] 181ff 240; Karthager 34; Manichäer 29f; Marcioniten 173[1]; Mithrasdiener 27[3]; Nabatäer 31[4]; Neuplatoniker 46; Parther 27[2]; Perser 24[3] 25[2]; Pythagoreer 42f; Römer 50ff; Sabier 30[3]; Samaritaner 186[1] 187[4]; Therapeuten 46[1] 166[2]; bei Philo 120[2]; angebliche G. Marias 254[6]; erdwärts, himmelwärts, meerwärts 306f; zum Altare 286; zu einem Berge hin 1 186[1] 187[4]; zu den Gestirnen 1; zum Meere 2; zum Monde 29[3]; zum Tempel 31 190ff 198; zur Türöffnung hin 163[3]; zur Wand hin 163[3]; nach Jerusalem 192 194[3] 196ff 238[3] 337[1]; umgedeutet 339[2]; erst nach Osten, dann zum Götterbild 57; nach dem Götterbild 309[1]; nach Osten 19[2] 20[1] 21f 24f 27[2 3] 29[2] 40 63 136ff 189 194[3] 320ff 333[6]; verboten 240; nach Westen 24 28[2] 29[2] 173[1] 189 240f; nach Süden 24 28[2] 29[2] 181f 186; nach Norden 29[3] 186 356[3]; vgl. Sonnenkult, Qibla
Gebetsschnur der Mohammedaner 97[2]
Gebetstafeln 104[2]
Gebetszeit 124[1] 352[3]; vgl. Hahnenschrei
Gebetszeremonien 52[5] 138 304; ihr Sinn 316[5]; liturgische 8[2]; im griechisch-syrischen Sonnenkult 15[4]; vgl. Ausbreitung der Arme, Aufhüpfen, Erhebung der Augen, Händeerhebung, Kniebeugung, Kreisbewegung, Kußhand, Stehen, Umkehren, Verneigung, Verbeugung, Gebetsorte, Gebetsrichtung, *submittere*, Haupt
Gebetszwang 48
Gebhardt O. v. 260[3]
Geburt = Übergang von der Finsternis zum Licht 144[2]
Geburt Christi 4 182; gefeiert am 6. Januar 176[1]
Geburtstag, bürgerlicher, von Christen nicht gefeiert 145[0]; der Martyrer 146[0]; des unbesiegten Sonnengottes 5
Geburtstagskuchen 386[1]
Gedränge beim Kommunionempfang 325[3]
Gelasianisches Sacramentar 296[1 2]
Geist 205[1] 206[3] 237[2] 276[1] 277[2] 278[1] 325[3]
Gelübde 313[6]; als Kaiserbildverehrung 17[1]; der Parilienfeier 52[1]; im Heilungszauber 54[3] 55[3]; des Clematius 230[1]; des Valerius Venustus 231[3]
Gemme von Heliotrop in Heubach 374[3]
γενέθλιος ἡμέρα 144[2]; = Tag des Martyriums 145[0]
Genialis in pace 285[1]
Gennadius 8[1]
genua submittere = anbeten 7[2]
Georg, Metropolit von Mossul und Arbela 238[2]
Geradeaus-Sehen, kultisch 322[3]
Gerbert M. 92[1]
Gerckens 398[1]
Gerechte 245; leuchten wie die Sonne 409[1]; siebenfach mehr als die Sonne 409[2]; zweimal so stark wie die Sonne 409[3]; wie zwölf Sonnen 409[4]
[Germanos] von Konstantinopel 236[2 3 4]
Germanus v. Paris 93[3]
Gesang in der Liturgie 124ff; vgl. Singen, Lied, Hymnus, Tonlage
Gestirne 4[4] 18[1] 155 158[2] 248[1]; werden im Ozean getauft 343[1] 345[2]; vgl. Sonne, Mond, Stern
Gestirnkult, der Ägypter 37[2] 39[4]; der Araber 185; der Christen 62[1]; der Griechen 39[3 4]; der Häretiker 62[1]; der Juden 240; der Manichäer 4; der Phönizier 37[2] 39[1]; der Priscillianisten 4; vgl. Sonnenkult, Mondkult, Heer des Himmels
Gewohnheit bei kultischen Gebräuchen 167[2]
Ghellinck J. de 107[4]

Gierse 100[2]
Giotto 258[1]
girasole 50[0]
Girgenti vgl. Akrigent
Glaubensbekenntnis 93[2]
Gläubig werden = großes Licht sehen 367[1]
Gloria der Messe 334[1]
Glückssinnbild 394f; von Konstantinopel 69; im Traum 73; vgl. ρ̄, Tyche
Gnade, Name Christi 207[1] 208; des Geistes 237[2]; vgl. Charis
Gnosis 205[1]; sethianische 16[2]
Gnostiker, der wahre 317[1]
Goethe 140[0] 344[4]
Gold vom Götzenbild 7[4] 8[1] 9[0]
Goltz E. von der 205[3] 209[1] 350[1]
Gordianus 16[4]
Gott Davids 208
Götter der Unterwelt und des Himmels 359[3]
Götterbild 18[1] 347[1]; = Gott gesetzt 9[0] 10; Konsekration 9[1]; Exsekration 9[1]; Holzgestell 8[1]; hoch aufgestelltes 14 309[1]; Ehrung desselben 16; in den Christenprozessen 17[2]; von Sonne und Mond nicht nötig 142[0]; soll nach Westen schauen 147[1]; wendet sich um 393[4-6]; spuckt Blut 393[5]; vom Blitz getroffen 394[1]; vgl. Statue, Götzenbild
Götterdrohung 48
Götterhimmel vgl. Osthimmel
Göttermutter 116[4]; ihr Bild wendet sich um 393[4]
Göttersymbole, von Epidauros 403[4]
Götterverehrung, durch Hochrufe 8[1]; frühmorgens 118[4]
Gottesdienst, vor Sonnenaufgang 107 112; liturgischer 250
Gottesnähe s. Stufentürme, Gebetsorte
Gottesnamen, die 99: 97[2]
Gottheit, wohnt im obersten Raum 315[3 4]
Götzenbilder, sind Erde 7[1]; vom Kaiser zerstört 7[4]; hochstehende 12[6]; der Sabier 30; im Garizim verborgen 186[1] 187[4] 188[3]
Götzendiener 8[1]; durch Tiere versinnbildet 275[1]
Götzenpriester 2
Grab Christi 212[3] 268ff
Grab des Joseph von Arimatheia 270
Grab des Zeus 113[4] 267[2]; des Sonnengottes 267[2]; der Mondgöttin 267[2]; des Adonis 269[0]
Grabanlagen 261[5] 262ff; vgl. Priestergräber
Grabeskirche, des hl. Petrus 59; zu Jerusalem 256 268ff
Grabfluch 203[2] 230[1] 363
Grabinschriften 77[3] 394
Grablegung Jesu 267[3] 270ff
Grabplatten 283ff
Grabverehrung 59[1]
Graduale 132[0]
Grammateus (Isiskult) 291[3]
γραφή, ἡ = Altes Testament 179f
Gregentius von Tephren 182[1] 183[1 2]
Gregor der Große 71[4] 75[2] 98[4] 156[4] 157[1] 229[4] 286[2]
Gregor von Nazianz 250[1] 259[3] 260[2] 391[3]
Gregor von Nyssa 233[1] 245[1] 249[3] 259[1] 327[3] 337[3]
Greiff A. 86[1] 121[2 4] 202[2]
Grenze des Todes 359[3]
Gretser J. 4[2]
Griechen 38ff
Griffith 47[3]
Grimm J. 55[1]
Grimme H. 133[2] 135[2] 207[1] 225[3 4]
Grotte, von Subiaco 12[6]; des hl. Grabes 64 268ff
Gruß, vgl. Verneigung des Hauptes; Kußhand
Gschwind K. 354[3]
Gsell St. 263[1]
Gurjas, Märtyrer 261[3]
Gymnosophisten 23[2]

Haase F. 222[1] 254[6]
habemus ad Dominum 299 300[3] 323f
Habicht = Teufel 371[1]
Hades 156[3] 223 226 340[1 2] 345[3] 346ff 385[1] 399[6]; vgl. Höllenfahrt
Hadesfahrt, antik 28[1] 354[2]
Hadrian, Kaiser 68[1]
Hadrian I., Papst 157[1]
Hafen der ewigen Ruhe 281[4]
Hahn, der Sonne und dem Monde geweiht 43[3]; bei den Pythagoreern nicht getötet 43[3]
Hahnenschrei, der erste 19[2]; Zeitbestimmung für das Gebet 119[2] 123f; für die Liturgie 123[3] 124[1]
Halleluja vgl. Alleluja
Hämus 41[4]
Hand, rechte, beim Besiegeln 243[3]; besser als die linke 244; beim Gebet und Eid 314[1 2]; erhoben beim Sonnengott 374[3]; linke H. im Zauber 360[1]
Handausstrecken, im Heilungszauber 55[3]; zum Altar 309[3]; als Befehlsgestus 279f 374[3] 375[1 3]
Händeausbreitung 33 58[3]
Händeerhebung, beim Gebet 137[4]

249[2] 254[1] 303 304[2] 307[1]; bei den Häretikern 61[2]; Hellenen 61[2] 318; Römern 318[4]; Therapeuten 306[1]; beim Gebet zu Lichtgottheiten 24[1] 46[1] 47[1] 50[2] 313f; beim Gebet um Krankenheilung 63; beim christlichen Gebet 314ff 319 391[3]; beim *Sursum corda* 302; Sinn der Zeremonie überall gleich 315ff; christliche Ausdeutung 318f
Händefalten 254[1] 303
Händesenken beim Gebet zu Unterweltsgöttern 313
Händewaschung, religiös 51 52[1 3]
Handkuß 15[3]; der mandäischen Priester 13[2]; der mandäischen Täuflinge 13[2]; der Götterbilder 12[5]
Haneberg 14[1]
Harnack A. v. 72[1] 144[2] 145[0] 243[2 3] 244[1 2 3]
Harrân 30
Haruspices 394[1]
Harz 32[3]
Hatra 267[2]
Haug-Sixt 231[3] 374[3]
Haupt, beim Gebet nicht verhüllt 314[6]; verhüllt 51 58[2 3] 78[1]
Haus als Kultstätte 290[2]
Haus der Sonne = Haus des Heils 403 407
Hausgötter 12[4]
Haverkamp 124[1]
Hebräer 18[1]
Heckenbach J. 43[4]
Heer J. M. 7[3] 8[1 2] 9[0]
Heer des Himmels = Sterne 2
Hehn Johs. 31[3] 101[4] 102[1] 201[3] 359[2]
Heiligkeit, zur Eucharistie verlangt 200[1] 209
Heiligtum verhüllt 169
Heilkünstlerin 322[3]
Heim R. 54[4] 55[3] 56[1] 80[4] 81[1] 96[5] 130[4] 313[4]
Heinisch P. 154[4] 166[1 2]
Heisenberg A. 268[2]
Hekate 80[4] 230[5] 347; Opfer 55[3]; Statuette 347[5]
Helena, Kaiserin 68[5]
Helenopolis 269[3]
„Helf Gott“ 95
Ἡλιακοί 195[1]
Ἥλιε Κύριε 79[3 5] 80
Heliodoros 24[1] 89[2] 388[4]
Heliopolis 33[1] 242; vgl. Baalbek
Helios 41[1 6] 48[1] 50[0]; der allessehende 43; Darstellung seines Bades im Ozean 345[5]; Herr der beiden Tore 346[2 3]; der neue = Konstantin 67[1]; vgl. Sonne, Sonnengott, Sol
Ἥλιος Αἰών 62 404
ἥλιος ἀνατολῆς 156[3]
Ἥλιος Βασιλεύς 396
Ἥλιος παγγόνος 390[1] 404[1]
ἥλιος παντεπόπτης 67[1]
Ἥλιος παντοκράτωρ 384[1]
Ἥλιος θεός ὕψιστος 79[7]
ἥλιος τῆς ἀναστάσεως 365[2] 369
Heliosbild der Päonier 41[6]
Heliosfigur, auf Rhodus 38; an der Kunstuhr von Gaza 374[1]
Helioswagen 280
ἡλιοσκόπος 50[0]
heliotropium 49[1]
Henoch 227[1]
Henochapokalypse 226[1-7] 356[2]
Henzen W. 51[1]
Heraklit 344[3] 384[4]
Herbanus 182
Hereas von Megara 265[1]
Herkulesstatue in Akrigent 12[3]
Hermaiskos-Inschrift 388[5]
Hermann K. F. 321[5]
Hermas 136[2] 137[1 2] 214[1] 349[4]
Ἑρμ<ῆς ἐν εἰρήνῃ> 284[1]
Hermes der Ägypter 30
Hermes Trismegistos 33 34[1]
Hermetische Religion 33f 62
Hermippus 42[1]
Herodes, Typus des Sünders 145[0]
Herodes Agrippa 77[5]
Herodian 8[0] 27[2]
Herodot 24[3 4] 31[2] 39[2] 42[1] 48[1]
Heroenkult 313[5]
Heroenopfer 94[3]; nach Westen 245[4]
Herold beim Opfer 297[1] 300[1]
Herr als Anrede des Gottes Marnas 82[3]
„Herr erbarme dich unser“ 65[1]
Herrgottswinkel 286
Herrin, von Ischtar gesagt 314[4]
Herrmann J. 358[3] 359[1]
Hesiod 44[2] 45[3]
Hethiter 22[0] 38[1] 314[4]
Heuchler 292f
Hey 298[0]
Hierapolis in Syrien, Tempel 141[4]
Hieroglyphen 284[2]
Hierokeryx 89[2]
Hieronymus 10[2] 18[1] 131[1] 188[2] 273[2] 341[1] 342[3] 354[4] 356 371[1] 377[3] 391[1] 406[1]
[Hieronymus] 406[1]
ἱερουργεῖν 245[4]
Hilarius von Poitiers 120[1] 340[4 5] 341[1]
Himjaren vgl. Homeriten
Himmel 136f 146[0] 168[1] 171[1] 241 245 340[2]; von den Griechen verehrt 39[3]; liegt im Osten 137; ist dort, wo Christus ist 349[5]; = ὀγδοάς

206[4]; dritter 226; die Himmel sind Körper 246[2]
Himmelfahrt Jesu 171 180 208 216[3] 225[3] 409[6]; Beweis 210f; Darstellung 212f; am Auferstehungstage 212f 371[2]; nach Osten hin 214f 237[2] 331 339[2] 340[2]; sprachlicher Ausdruck 212 214[3]
Himmelfahrtsfest 174[1] 175 177
Himmelsgewölbe 257[1]
Himmelskugel, Attribut des Sonnengottes 375[1] 376[1]
Himmelsleiter 278[1]
Himmelsschlüssel des Sonnengottes 346ff
Himmelstore 346[1 2 3]
Hinabsteigen nach Westen = Leiden und Tod 339 341[2]; = Menschwerdung 341[2] 342[1]
Ἵππεύματα = Gespann des Sonnengottes 343[2]
Hippo 6 331
Hippolyt v. Rom 45[1] 124 134[4] 154[5] 188[3] 196[4 5] 205[1] 215[2] 228[3] 274[4] 275[0 1] 277[1 2] 344[1] 360[2] 369[2] 385[2] 399[1]; seine Kirchenordnung 118[4] 122[1] 123[2 3] 301[1 2] 342[2]
Hirsch 395[1]
Historia Lausiaca 269[3]
hoc age 297[1] 298f
„Hochgebet", eucharistisches 66[1]
Hochrufe auf die Götter 8[1]
Hochzeitsfackel 385[6]
Hock G. 386[2]
Höfer 67[3]
Hoffmann G. 65[1]
Höhenkult 1 2
Höhlen 248[1-3]
Holl K. 176[5]
Höllenfahrt Jesu 135[2] 156[3] 207[1] 212[3] 342[2] 349ff; Schilderung 349[4] 350[1]; Zeitpunkt 351[0] 352[3]; vgl. Hades
Holtzmann O. 191[4]
Homer 308[3] 313[2] 357[5] 385[1] 393[2]
Homerische Hymnen 295[2] 357[4]
Homeriten 31[5] 182
Hommel E. 201[6 7 8]
homo novus 335[2]
Honorius Augustodunensis 257[1] 296[5]
Hopfenmüller L. 130[2]
Hoppe H. 275[1] 293[1]
Horaz 88[3] 129[0] 297[1] 344[3] 396[2] 397[1]
„Hörer", Klasse der Manichäer 28[3]
Horner G. 207[2] 208[1 2]
hortator remigum 280[3]
Hosanna 200[1] 208f
humiliate capita vestra Deo 6 11 305[2]
Hundsstern 396[2]
Hünengräber 264[3]
Hydromantie 47[3]
Hygromanteia Salomonis 50[0] 80[3]
Hymnen der Ägypter 32[1]; der heidnischen Priester 46[3]; christliche 66[1] 70[1] 116 124[3] 126[1] 131[4] 132[2] 243[2]; eucharistische 133; am Laubhüttenfeste 19[2]; am Säkularfeste 95[3]; an die Göttermutter 116[4]; an Schamasch 26[2]; auf Christus 117[0] 124[5] 127ff; vgl. Lieder, Gesang, Singen, Wechselgesang, Tauflieder
Hymnenkorrektoren 382
Hymnus, Homerischer auf Apollo 295[2]; auf Helios 357[4]; nach dem Abendmahl 132[2]; im Paedagog des Klemens 378[2]; bei Methodius 132[1] 378[3]; in der Präfation 295; zur Osterzeit 372[2]; am Ostermorgen 379[2]; am Karfreitag 353[4]; Morgenhymnus 379ff; vgl. Trishagios
ὕμνους λέγειν 124[3]
Hyperboreer 96[4]
hypocritae 292f

Jahwetempel 2 19[2]
Jakchoslied 132[1]
Jakobosanaphora 83[4]
Jakobusliturgie 300[2 3]
Jam Christe, sol iustitiae (Hymnus) 381
Jamblichos 42[1] 43[2 3 4] 44[1] 88[4] 308[1]
James M. R. 216[4] 222[4]
Janiculus 266[3]
Januar, der 6. 175f
Janus 69[4] 346[2 3]
Ιαω Αβρασαξ 80
Jastrow Morris 26[3]
ἰατρεῖον = Haus des Heils 337[1] 407[1]
Ibas, Bischof 65
Iberer 42[1]
Ibn Sabâ 235[3]
ΙΧΘΥΣ 345[2]
Jelinska-Planina 11[1]
Jericho 248[1 2]
Jerusalem 138 180ff 191[3] 198f 229[1] 239 251 268[1]; Ort der Anbetung 1 189[2] 238[3]; Liturgie 64[1]; als Haus Gottes 192[1 3]; als Gebetsmittelpunkt 194[3]; Mitte der Erde 241; Grabeskirche 256; Auferstehungskirche 64 86
Jerusalem, himmlisches 229[1]; der Endzeit 408
Jessen 38[3] 48[1]
Jesus, Benennung als Sonnengott 60[1]; als ΙΧΘΥΣ 61; als Gott und Herr 84[2] 117[0]; ist der hl. Beschwörer 112[3]; Anbetungswürdigkeit 210; Größe 212[3]; Herrlichkeit 216[2];

erscheint als Adler 225[2]; vgl. Christus
Jeziden 26[1]
Ignatius v. Antiochien IX. 120[1] 125[3 4] 126[1] 127[1] 146[0] 278[1] 338[1] 365[1] 410[0]
Inder 15[4] 22[1 2] 23[1] 23 139f 255[2]; vgl. Brahmanen
Indien, Land des Sonnenaufgangs 21[2]; vgl. Gymnosophisten
Indogermanen 44
inferiora terrae = Unterwelt 348[4]
Ingressa 90[2]
initiare 107[3]
Inschriften 89[1 2] 230[5] 231[3] 283[1 2] 285[4] 347[2] 348[1] 388[5] 394 403[5 6 7] 404[1]; vgl. Clematiusinschrift
invicem 128[2]
Joannes Lydos 69[4] 346[2]
Joannes Moschus 253[5]
Job 18[1]
Johann der Philosoph 178[3]
Johannes v. Damaskus 172[3] 237[2] 257[1]
Johannes v. Ephesus 36[2] 251[3]
Johannes, Bischof v. Syrakus 98[4]
Johannesakten 78[3] 83[4] 132[2] 167[2] 206[3 5] 213[5] 315[1] 316[3]
Jong K. H. E. de 400[6]
Josias 2
Iran, religiöse Vorstellungen 368[0]
Irenäus 192[1] 205[1] 227[1] 349[3] 369[2] 401[4]
Iris 343
Ischtar 314[4]
[Isidor] 269[3]
Isisgewand, schwarz 360[2]
Isiskult 291[3 4] 320[1]
Isismysterien 359[3] 366[3] 400ff
Isopsephie 72ff 97 362f
Ἰσραήλ = θεὸν ὁρῶν 120[2]
Italien 10 14 261f
Italiener 10
Juba, König von Mauretanien 34
Juda, Stamm 237[2]
Juden 14[1] 19[2] 21 42[1] 122 174[1] 175[1] 179 181ff 188ff 199 202 251 266 314 319 352[1 2] 367[1]; angesehen als Wolken- oder Mondanbeter 309[2]; vergl. Šema' Feiertag, Semiten
Judenchristen 171[2] 197
Julia Concordia 262[6]
Julian, Kaiser 46[3 4] 312[2] 397[3]
Jungfrauen 230[1]; tragen das Carmen vor 88[3] 95[2]
Juno 95[2]
Juno Lucina 385[4]
Juppiter 9[0] 14[2]; J. Feretrius 58[1]; J. Capitolinus, Bild 394[1]
[Justin] 243[2] 244[3] 330
Justinus, antiker Schriftsteller 393[1]
Justinus, Apologet, Apologie I 66[1] 111[1] 112[3] 120[1] 274[1] 364[2] 405[2]; Dialog 114[0] 117[0] 153[1 2] 154[1 3] 199[1] 202[3] 210[1-3] 211[1] 273[3] 320[0] 408[3]
Juvenalis 309[2] 319[1] 344[1]; Scholiast 344[1]

K = *Kyrie eleison* 81[2]
Ka 358[2]
Kaaba 186
Kaiser, zerstört Götzenbild 7[4]; göttlich verehrt 58[2]; Christen beten für ihn 116[1] 204[1]; Glückwunschformel für ihn im Isiskult 291[3]; Platz bei der Liturgie 391[3]; vgl. Vergottung
Kaiseranrufung 65[1] 77[6]
Kaiserbild 16[1]; in den Christenprozessen 17[2]; vgl. Konstantin
Kaiserbüste 16[4] 17[0]
Kaiserhof, Sonnenkult 23
Kaiserkult 16 58[2] 68 112[1]
Kaisermünzen 27 374 396
Kalanos, Inder 139[2] 140[0]
Kalathos des Serapis 377[1]
Kalender des Philocalus 5; „K. der 7 Tage“ 21
Kallistus 275[1] 277[1]
Kanon der Messe 4 6 104[2] 295f 302 383
Kanun, Monatsname 174[1]
Kanzler R. 283[2]
Kappadokien 184 232 249[3] 259f
Kappadokier, die großen 243[2]
Karfreitag 177 351; Hymnus 353[4]
Karfreitagsliturgie 62 405
Karge P. 202[1] 248[2] 266[2] 271[3]
Karinus 349
Karnejev A. 195[1]
Karneol, in Wien 79[1] 81
Karsamstag = der große Sabbat 351[2] 352[1]
Karsamstagsliturgie 99
Karthager 34
Karthago 34 37 331
Kassian 175[2]
Κατακελεύειν = Takt angeben 281[1]
Καταμύειν 308[1]
Καταφιλεῖν 18[1]
Κατασφραγίζειν 243[3]
Katecheten als Naustologen 282[1 2]
Katechumenen 234[1] 299f 307[0] 366[6]; Gebet für sie 86[2] 90[1]; Entlassung 300[1] 324
Katerdschian P. Josef 178[3 4]
Kathedra 137[1] 214[1]; vgl. Thron
„Katholische“ Kirche = Gemeindekirche 324[3]
Kaufmann C. M. 279[2] 286[3] 388[5]
Kayser J. 126[1] 127[1] 380[4]

Keduscha 317
Kehrreim 130[1 2 3] 132[1]
Keil J. 116[4]
Kelch mit Eucharistie, im Privatkult 253[5]
Kelchkonsekration 209
Κέλευσμα 280
Κελευστής 280[2] 281
Kellner K. A. H. 174[3]
Kelsos 309
Kelten 42[1]
Kern O. 89[1] 354[2]
Kerygma Petri 179[1]
Kerze bei der Taufwasserweihe 99
Kerzen, beim Festzug 70[1]; bei der römischen Hochzeit 385[4]; beim Geburtstag 386[1]; beim Gründungsfest 386[1]; am Agathatag 386[2]
Kerzenopfer, im Kaiserkult 67[4] 68[4]; im Aphroditekult 68[3]
Kessler K. 30[1 3 4] 31[1]
Kestner 78[4]
Keune J. B. 395[1]
Kimmel E. J. VII[1]
Kinder, zum Kuß der Götter hochgehoben 12[4]; deren Eltern noch leben, sind kultisch rein 89[1]; vgl. Singen; Sonnenliedchen
Kinder, Lieblinge der Götter 88[4]; beim Bittgebet in Jerusalem 64[1] 86; in den Apostolischen Konstitutionen 86[3]; in Antiochien 87[1]; in Caesarea 88[1]; in den Klementinischen Recognitionen 88[2]; zu Zeus Sosipolis 89[1 2]
Kirche 132[3] 154[5] 158[2] 160[1] 162[2] 174[1] 224[1] 244[3]; als Schiff 273[2] 275ff; personifiziert 137[1] 205 210 214[1]; = Mond 160[1]; = sancta domus salutis 383[2]; vgl. ἐκκλησία, Basilika, Rom
Kirchenbesuch, Unordnung 328[1 2]
Kircheneingang von Westen 333[6]
Kirchengesang 130[1]
Kirchenjahr 177; vgl. Feste
Kirchenordnung 118[4] 122[1] 123[2 3]
Kirchenplätze 170[2] 287[1] 325 328[1 2]; zum Sitzen 333[3]
Kirchenraum 170[2] 177 182[0]; Orientierung 256 263[1]; vgl. Basilika
Kircher K. 94[3]
Kirchweihe 100[2 5]
Kirschen im Zauber 54[3]
Kittel G. 207[1] 225[5]
Kleid der Unsterblichkeit 370[2]
Kleider, weiße 70[1] 78[1] 219[3]
Κλειδουχέω 347[2]
Klemens von Alexandrien 237[1]; Paed. 66[1] 112[3] 124[5] 130[1] 143[2] 205[1] 317[1] 378[2] 399[3] 402[0]; Strom. 66[1] 97[3] 127[1] 145[0] 146[0 1] 179[1] 220[3] 294[2] 308[2] 316[4 5] 344[2] 364[1] 395[4] 405[2]; Protr. 126[0] 148[3] 149[1 2] 311[1 2 4] 365[2] 378[1] 390[3]; Eclogae proph. 218[2]; Excerpta ex Theodoto 410[0]
[Klemens] Homilien 267[2] 281[4] 282[1 2]
Klingeln, neunmaliges im Zauber 96[4]
Klostermann A. 201[5]
Klostermann E. 155[1 2] 156[1]
Knabe, im Zauber 47[3]; der betende 318
Knaben, tragen das Carmen vor 88[3] 105[1]
Kniebeugung 40[2] 78[3] 306[0]; vor den Gestirnen 2; der Elephanten vor dem Könige 7[2]; vor Baal 11; vor Maria 75[0]; beim Gebet 136[2] 167[2] 175[2] 326; bei der Litanei 335[1]
Kniekuß 12[6] 13[0]
Knoepfler A. 256[3]
Koch H. 96[2] 167[2] 213[3] 216[3] 275[1]
Köln, St. Ursula 230[1 3]; Dom 264[2]
„Komm Herr Jesu" 135 199[3] 219
Kommodian 6[1] 7[3 4 5] 8[0 1 2] 9[0] 114[0] 299[1] 301[1]
Kommunion 205[3]; Gedränge beim Empfang 325[3]; vgl. Eucharistie
Komplet 110[0]
Königsorakel, babylonisches 152[1]
Königssohn, im Lied von der Perle 220[2] 221[1]
Konsekration, des Götterbildes 9[1]; vgl. Kelchkonsekration
Konstantin d. Gr. 5 8[1] 69[4] 176[5]; dargestellt als Sonnengott 66f 394[3]; auf Münzen als Orans 303[1]
Konstantinopel 36 63 130[3] 251; Liturgiekreis 61[3]; Dedikation 66ff 89; Apostelkirche 391[3]; vgl. Tyche
Kopp 81
Kopten 182[0]
Koran 185f
Korinth 106[1]
Korone 88[5]
Kosmas Indikopleustes 236[1]
Κοσμοκράτωρ 384[1]
Kosrav II. 251[4]
Κούρη-Σελήνη 347[1]
Krähe, ihr Blut im Zauber 360[1]
Kranz bei der Selbstverbrennung 140[1]
Kranz in den Mysterien 373[2] 402[3]
Kranzträger beim Opfer 89[2]
Kraus F. X. 230[2] 232[1] 262[4] 279[2]
Kreis im Zauber 53 54[1]
Kreisbewegung, beim Gebet 29 27[1] 58[1]; im Kaiserkult 58[2]; im Totenkult 59[1]; in der Liturgie 59[0]; vgl. Drehung, Sonnenbahn
Kreislauf der Sonne vgl. Sonnenbahn
Kreisnimbus des Helios 345[5]

Kreuz 215[2] 216[1 3] 217 230[2] 251[4] 263[3] 274[1 2] 315[1]; monogrammatisches 74; des Lichtes 206[5]; im Osten 248[3]; auf dem Altare 330
Kreuz Christi 68[5] 212[3] 225[2] 273[3 4] 277[2] 353[2]; bei der Wiederkunft 216[2 3] 408[2]; = Himmelsleiter 278[1]
Kreuzdarstellung 74[2] 274[1]; vgl. Spottkruzifix
Kreuzigung, als Schmach 113[5]; Christi nach Westen hin 237[2]; betrauert 372[2]; vgl. Räuber
Kreuzzeichen, beim Anblick der Sonne 11[1]; von Elefanten gemacht 36[2]; zu Schutz gegen den Teufel 110[0]; in der koptischen Liturgie 327[4]; vor Beginn der Rede 351[0]
Kroll Jos. 34[1] 66[1] 104[3] 125[4] 350[1] 354[2]
Kronen, bei der Anbetung der Sonne von den Königen aufgesetzt 25[1]; den Gerechten aufgesetzt 406[4]; Christus aufgesetzt 408[2]
Krüger G. 125[3]
Krumbacher K. 236[2]
ΚΣ = Κύριος 208[3]
Ktesias 22[1]
Ktesiphon 174[1]
Küches P. 48
Kultverein von Alaschehir 290[2]
Kunstuhr von Gaza 375[1]
Kuß, der Götterstatuen 11 12[1 2 3 4]; der Götterbilder und Steine verurteilt 13[1]; auf den Mund 12[3]; auf die Brust (?) 13[0]; durch Kußhand ersetzt 13[4] 14[2]; als Freundschaftssymbol 18[2]; des Toten 25[4 5]; der Heiligenstatuen 10; vgl. Handkuß, Fußkuß, Kniekuß, Altarkuß, Bruderkuß, Tischkuß, Friedenskuß
Küssen, des Fingers 14[1]; = Verehren, bei den Hebräern 18[1]; des Kreuzes 251[4]
Kußhand 13[4]; zugeworfen der Sonne 4[1] 11 15[4] 18[1] 23[1] 61[1]; dem Monde 18[1] 61[1]; dem Götterbild 10[2] 14[4] 15[2] 16[1] 17[3]; den Tempeln 15[1]; dem Kruzifix 16; als Anbetungszeremonie 14[4] 16 17[1 2] 18[1]; bezeugt für Syrien 19[1]; für Palästina 19; als Gruß 14[3]; Ersatz für Opfer bei Armen 15[2]; geringer bewertet als der Kuß 14[3]
Kyniker 138[2]
Kyphi 32[3]
Κυρία ἐλέησον 79 81
Κυριακή 365[1]
Κύριε, verdoppelt 380[1]; verdreifacht 380[1]; als antike Götteranrede 76f
Kyrie eleison 62ff 70ff 115f 117[0] 130[4]; Parallelen aus dem N. T. 83; Parallelen aus den Psalmen 85; vgl. ᵓΗλιε Κύριε
Κύριε ᵓΗλιε 79[3 4]
Κύριος = Jahwe (Adonai) 85; = Gott 115 117[0] 135[1]; Kürzung 208[3]
Κύριος ᾽Ιησοῦς 135[1]
Κύριος τῆς ζωῆς von der Sonne 47[2] 79[2]

Lactantius 7[1] 8[0 1] 33[1] 112[3] 113[5] 222[2] 223[3] 227[3] 245[4] 246[4] 273[1] 312[1-5] 355[2] 388[3] 404[3] 408[1]
Lagarde P. de 172[2] 177 403[1]
Lamm, das geschlachtete = Eucharistie 325[3]
Lampe im Bundeszelt 164[3]
Lampen 219[3] 229[1] 406[4]; am Sabbat und Saturnstag 21; im Kaiserkult 68[1]; im Totenkult 352[5]
Lampridius 8[0]
Λαμπτήρια = Fackelfest 343[1]
λαμπτήριον = φωτιστήριον 343[1]
Lanckoronski K. v. 67[1]
Land des Herrn = Paradies 225f
Land des Todes 342[1]
Land im Osten 239
Larissa 32
Lateranmuseum 394[5]
Latinius Pacatus Drepanius 53[1] 357[1]
Laubhüttenfest 19[2]
Lauchert F. 33[4] 195[1] 348[3]
Laudes-Hymnen 372[4] 381[1 2] 382
Lebacqz G. 107[4]
Lebenslicht 386[1]; Auslöschen 386[3]
Lebensschiff 285
Le Blant E. 79[1] 232[1] 262[2 3]
Leclercq H. 78[4] 79[1] 126[1] 261[5] 262[1 6 7] 389[0]
Lejay P. 90[2]
Leipoldt J. 61[1 2] 100[1 3]
Leiter zum Paradies 278[1]
Lektor 300[3]
Lemurienfest 322[3]
Lenormant Chr. 80[4]
Leo Grammaticus 67[2]
Leo d. Gr. 2 3[1] 4[1 4] 11 19f 59 257f 404[5]
Lesungen 328[1 2]
Leuchtturm 285[3 4]
Leucius 349
Levitenamt 6[1]
Libanios 46[4]
Liber responsalis sive antiphonalis 157[1]
Liborii, Translatio 64[1]
Licht, das neue 99; das ewige 123[1 3] 285 378[2] 408; das wahre 181[3] 239f 352[5]; das geistige = Gottes Wesen 237[2]; das gekreuzigte 353[3]; das große 398[4]; = Christus 367[1];

= Leben 385ff; = Heil 398ff; = christliche Lehre 401[3]; Sinnbild der Geburt 385[4]; der Auferstehung 371[3]; in den Isismysterien 401[3]; Anfang der Schöpfung 239
Licht der Welt 158ff
Licht und Leben 383ff 388[3 4 5] 389f
Lichter 219[3]
Lichterkuchen 386[2]
Lichterscheinung der zweiten Ankunft Christi 236[4]
Lichtgesang 406[2]
Lichtkreuz 206[5]
Lichtweihe in der Ostervigil 323[1]
Licinius, Kaiser 68[4]
Lidzbarski 13[5] 26[4]
Liebfrauen-Kommunion 205[1]
Lied von der Erlösung 220[2] 221[0]
Lieder, auf Apis 105[1]; auf Christus 124f; auf Märtyrer 127[2]; der Arvalbrüder 102[2]; der Christen 105ff; am Laubhüttenfest 19[2]; zur Taufe 365ff; vgl. Hymnen, Hymnus, Singen, Gesang, Wechselgesang, *celeuma*
Lietzmann H. 63[1] 106[1] 108[3 4] 110[3] 111[1] 135[1] 176[2] 200[6] 381[1]
Lightfoot 127[1]
Liktoren 105[1] 294[5]
links 307[0]; = Unglücksseite 26[4] 393[2]; im Zauber 54[1] 360[1]; = Seite des Bösen 246[4]; spendet man den Toten 306[4]
Linnen aus Gades 54[3]
Lippen, beim Sonnenaufgang bewegt 20[1]
Litanei 70[1] 78[3] 82 91f 93[2]; nach der Taufe 335[1]; vgl. Marienlitanei
λιτανεύω 78[3]
Liturgie 13 251 256 286ff; antike 70 78; heidnisch-römische 50f; der Arvalbrüder 102; christliche von der jüdischen abhängig 186; der Manichäer ohne Wein 4[4]; der Didache 207; koptische 327[4]; mozarabische 81[2] 323[1]; syrische 176[1]; griechische 64[2] 298; von Antiochien 176[2] 235; von Konstantinopel 91[2]; von Mailand 90[2] 335[1]; vor Sonnenaufgang 107 117ff 320[1] 404; am Sonntag 110[2] 118[1] 174[1]; am Mittwoch und Freitag 174[1]; Basiliusliturgie, griechische 328[5]; Markusliturgie 329[2]; Chrysostomosliturgie 330[1]; L. überlieferungsgetreu 327 334
Liturgieerklärung 236[2-4]
Livius 41[4] 52[2] 95[2] 290[3] 291[1]
Λιξ Τέτραξ Dämon 395[3]
Lobsingen im Geiste und mit den Lippen 237[2]
Lockton W. 115[3]
Loeschcke G. 193[2]
Logos 120[2] 125[1] 149[1] 205[1] 206[3 5] 341[2] 378[1]; = Licht 159[3]; vgl. ἀνατολή, Edem
λόγος παντεπόπτης 148[2]
Logosepiklese 205[1]
Löwe, Sinnbild Christi 348[3]; der Sonne 348
Lucanus 355[3]
Lucifer 161
Lucretius 12[5] 58[3] 355[1]
Lukian v. Samosata 9[0] 15[2 4] 19[1] 23[1] 28[1] 138[2 3] 140f 141[4] 290[1] 294[3] 397[2] 398[4] 400[2]
Lukman F. X. 12[4] 109[1] 109[1]
lumen accipere = geboren werden 385[4]
lumen, als Kosename 389[0]
Lumen Christi 99 358[1]
Lutatius Catulus 346[2]
λουτρόν 343[1]
lux, als Kosename 389[0]

Maass E. 41[2] 42[1]
Mabillon 74[3] 334[1]
Macrobius 18[2] 308[2] 313[3 6] 357[3] 384[1] 397[2]
Magier 25[3] 42[4] 45[3] 96[1] 111[2]; die biblischen 60 174[2] 410[0]
magister, fratrum Arvalium 51[1]; *officiorum* 55
Magistretti M. 335[1]
Magnesia 89[1 2] 95 97
Mahlo R. O. 11[1]
Mahlzeit, vornehme = *cena pura* 21; am Saturnstag 21
Mai A. 178[1]
Mailand 90[2]
Maimonides 189[3]
Makeda 248[2]
Makkabäerbuch, drittes 380[1]
Makrina 258f 327[3]
Maltzew, Alexios 330[1]
Mancini 103[1]
Mandäer 13[2]
Mandragora 56[4]
mane 357[3]
Manen 357[3]
Manichäer 2[2] 4 5[3] 28f 356[3]; lehnen den Wein in der Liturgie ab 4[4]
Manna 119 120[4] 165; = Logos 120[2]
Männer im Kirchenraum 170[2]
Männervorhof 19[2]
Manser A. 335[1] 392[2]
Mansi 224[1 2]
Mâr Abâ 261[4]
Mâr Gîwargîs 251[4]

Mâr Jakob, Märtyrer 261[4]
Mâr Jakob von Edessa 188[3]
Mâr Isaak 174[1] 176[1]
Mâr Simon 261[4]
Maran 132[4]
Maranatha 133[3] 135 199—209 219
Marcellus 57 94[4]
Marcellus Empiricus 54[3 4] 55[1 2]
Marcion 221[0] 349[3]
Marcioniten 173[1] 260[3]
Marcus Diaconus 68[3] 82[3] 201[4] 351[0]
Maria, mit Hera gleichgestellt 60f; ihre Frömmigkeit 254[6]
Marienbild 60
Marienfest 174[1] 177[1]
Marienlitanei 74[3]
Marini G. 283[1]
Marinus 46[2]
Mark Aurel 43[1] 342
Markos, Gnostiker 205[1]
Marnas, Gott v. Gaza 82[2] 201[4]
Marta, Bundestochter 261[4]
Martialis 37[1] 280[6 7] 308[2] 373[2] 385[4] 389[0]
Martianus Capella 49[0]
Martin J. 7[3] 8[0 1] 9[0]
Martyrer 154[3] 215 230[1] 251[4]
Martyrerakten 229[1] 251[4] 261[4] 380[1]; vgl. *Acta*, Akten, Pepetuaakten, Martyrium, *Passio*, Pioniusakten, Maximiliansakten, Fructuosusakten
Martyrergedächtnis 177 331[2]
μαρτύριον Märtyrerkirche 269[3] 324[3]
Martyrium Pauli 137[4] 261[4]
Martyrium Polycarpi 145[0]
Martyrium S. Theodoti 215[2]
Marucchi O. 103[1] 279[2] 285[3 4] 286[1] 389[0] 394[5]
Maruta von Maipherkat 174[1] 175ff
Masius A. 235[1]
Matutin des Sonntags (Ostsyrien) 406[2]
Mau A. 265[1 5]
Maulbeersaft im Zauber 360[1]
Maurenbrecher B. 298[1]
Mauretanien 34
Maurice J. 69[2 3] 303[3 4] 304[1] 377[1]
Mauriner 244[1 2] 250[1]
Maximiliansakten 72[2] 383[3]
Maximinus Daia, Münzen 376
Maximus 16[4]
Maximus v. Turin 371[3]
Maximus v. Tyrus 41[6] 42[2] 384[5]
Mazedonien 41
Medina 186
Medium in der Hydromantie 47[3]
Meer = Welt 277[2] 282[1]; = Bosheit 399[2 3 4]
Megara 265[1]
Meineke A. 80[1] 360 361[6]
Mekka 186 263[2]
Melito von Sardes 156[3] 342—345
[Melito] 13[1] 16[4]
Menander 149[1] 378[1]
Mensch und Tier 311f
Merkur 9[0]
Mesopotamien 151[2] 251 267[2]
Messiasbekenntnis 199 202f
Methodius v. Olympus 126[1] 132[1] 219[3] 378[3] 390[3] 399[4]
Metrodorus, Marcionit 260[3]
Metrophanes Kritopulos VII
Metternichstele 361[3]
Metz, Amphitheater 395[1]
Meyer W. 92[1 2]
Mezuza 14[1]
Michalcescu J. VII 1
Michels P. Thom. 12[6] 13[0]
migravit ad Dominum 285
Miklosich F. 352[1]
Milet 97[2]
Miller 361[6]
Mingana VIII
Minucius Felix 14[4] 16[1] 113[5] 118[1 2] 129[0] 274[2] 306[2] 319[1]
Mischna 191[1 2]; vgl. Talmud
Mischtrank 205[1]
miserere 77[3]; *Domine* = *Kyrie eleison* 64[1]; *sacerdos* 76[5]
Missale, Romanum 6 59[0] 62 122[1] 207 295; Ambrosianum 90[2]; von Stowe 91
Mitchell 173[1]
Mithras 5 384[1]
Mithraskult 5[2] 27f
Mithrobarzanes 28[1]
Mitte der Erde 239 241
mittere 8[2] 9[0]
Mittwoch, Eucharistiefeier 174[1]
Mittwoch = Unheilstag 392[2]
Moesia inferior 68[4]
Mohammed 185f
Mohammedaner 97[2] 202[1] 251 252[2] 263
Mohlberg C. X 90[2] 92[1] 93[2] 99[2] 126[1] 264[0] 301[2] 382[3]
Moiren 362
Molinello 262[5]
Mönchemeier R. 157[1]
Mönchsliteratur 229
Mond 18[1] 155 158[2]; = *daemon invictiacus* 2[2]; als Sinnbild der Veränderlichkeit 43; Bild der Kirche 158[3] 160[1]; Sinnbild Allahs 185; badet im Ozean 343[1] 345[1]; im Zauber 361; vgl. Κούρη Σελήνη
Mondkult der Juden 2; von Job gemieden 4; der Inder 22[1]; der Homeriten 31[5]; der Phönizier 37[2] 39[4]; der Barbaren 39[1] 40[2]; der Perser

39[2]; der Griechen 39[3 4] 40[2]; der Ägypter 39[1] 61[1]; der Christen 62[1]; der Häretiker 62[1]; der Araber 185
Mone F. J. 382[2 5]
monitor = Zeremoniar 314[6]; vgl. *praeire*
Monotheismus 186
mons agonius = Opferberg 298[1]
Montanus 342[3]
Mord schließt vom Heiligtum aus 288ff
Morgenandacht in Ägypten 32[4]; häusliche bei den Christen 119[2] 122f; bei den Juden 122; bei den Griechen 321[2]
Morgengebet des Socrates 40; der Therapeuten 45[5] 46; der heidnischen Priester 46[3]; des Aeneas 52
Morgenland, Einfluß auf die religiöse Kultur des Römerreiches 21
Morgensonne 27[3] 32[2] 259[2] 382[5]
Morgenstern steigt aus dem Ozean auf 372[2]
Moriah 189[3]
Morin G. 331[1]
Mosaik in St. Peter 258[1]
Moscioni 318
Moses-Adam-Apokalypse 409[5]
Moses Bar-Kepha 235[1]
Mozarabische Liturgie 81[2] 323[1]
Müller A. 401[3]
Munichien 386[2]
Münzen 41[3] 280 303; mit Sonnengott 377[1]; als Amulett 396[1]
Musikinstrumente am Laubhüttenfest 19[2]
Muttergottesstatuette, statt des Pacificale gebraucht 13[0]
Muttergöttin 205[1]
Muwattal, Hethiterkönig 22[0]
Myrrhe 32[3] 253[3]; im Zauber 360[1]
Mystentracht 373[2] 402[3]
Mysterien 149[2] 170[1] 237[2] 293f 373; des Mithras 27f; Orphische 42[1]; von Eleusis 42[1]; von Imbros 42[1]; von Samothrake 42[1] 290[3]; von Delos 42[1]; der Isis 359[3] 366[3] 400f; Reinheit verlangt 289[3 4 5]; christliche 325[2]; vgl. Kultverein
Mysterienfeier 68[1] 290 294[3]
Mysterienspiel 352[1]
Mysterienweihe 359[3]
Mysterium = Eucharistie 87[2] 228[5]
Mysterium fidei 209
Mystik 249 259

Nabatäer 31[4]
Nabuchodonosor, Bild 17[2] 373[3]
Nacht 239; im Zauber 112
Nachtfeier 131[4]; vgl. παννυχίς, Nachtwachen, Vigil
Nachtwachen, des Proklos 46[2]; der Therapeuten 131
Nägel vom Kreuze Christi 69[1]
Naegele, A. 281[3]
Name eines Gottes eintätowiert 134[4]; beim N. eines Gottes schwören 134[4]; N. Jahwes wird aufgelegt beim Segen 102[1]; die 99 N. Gottes 97[2]; N. Jesu Christi bei Krankenheilung 63; N. J. angerufen 134; N. J. empfangen 162[2]; N. J. ist ewig 153[2]; Verneigung beim N. Jesu 330; besiegeln im N. Christi 243[3]
Namennennung beim Fürbittengebet 64[1]
Narsê, Märtyrer 261[2]
נשקו בר 18[1]
Nase, Schnauben mit der — 19[2]
Natalis (Solis) Invicti 5[1] 377[5]
natalitium 270[0]
Nau F. 172[2 3] 255[1]
ναυστολόγοι 282[3]
Nazarener 202[2]
Neapel 13
Ne-user-rê 279[1]
Nekydaimon 114[1]
Nemesis 79[1]
Nepos, Bischof 127[2]
Neuburger A. 277[3] 280[1] 283[3] 286[3]
Neunzahl im Kult 89[1] 95ff 98[2 3] 99[1] 104[1] 322[3]; im Zauber 96
Neuplatoniker 46 69[4]
Neuß W. 230[1 3 4] 231[4]
Neuvicq-sous-Montguyon 262[3]
Nicaea, Konzil (325) 119[1] 176[5]
Nicetas von Remesiana 110[0]
Nichtherausgehen, Zeichen von besonderer Askese 248[3]
Nikolaos v. Damaskus 139[1]
Niederschlagen der Augen beim Bußgebet 310[5]
Niedersetzen nach dem Gebet 57[1]
Niederwerfen, sich 78[3]; vor der Sonne 31[1] 50[2]; vor dem Kaiser 58[2]; vor den Tempeln 58[3]; beim Gebet 191[2]; vor den Götterbildern 311[2]; vgl. Proskynesis
Niesen 95[1]
Nießwurz 53
Niglutsch 128[2]
Nikon 73
Nilsson M. P. 38[3] 348[1]
Nilus, Abt vom Sinai 93[2]
Nisan 235[2]
Nisibis 176[1]
Nissen H. 11[1]
Nonius Marcellus 280[3 5]
Nordafrika 17[3] 261f

Norden Ed. 77[1-3] 366[3] 380[1] 384[3]
Norden 29[3] 52[2] 241; = Seite des Unglücks 26[4]; von der Sonne nachts durchlaufen 356[1 2 3 4]
Nubien 263[2]
Numa 57[1]
Numen = Götterbild 9[0]; kommt bei der Konsekration in die Statue 9[1]; flieht bei der Exsekration 9[1]
Nus 206[5]

O-Antiphonen 157[1]
Oblationen 326[1]
occasus = Welt 264[1]; = Tod 340[4]
Ochse, als Opfertier 15[2]
Oden auf Christus 117[0] 125[1] 127
Oden Salomos 132 135 207[1] 225[3] 315[2] 320[0] 349[1] 369[3]
Oehler 299[1]
Ogdoas 206[4]
οἶκος = Kultraum 290[3]
Ölberg 180f 184f 211
Oldenberg H. 22[2 3]
Olympia 138[2] 347[3]
Onomasticon 402[4] 403[1-3]
O-Orationen 157[1]
operari = religiöse Handlungen vollziehen 53[1]
Opfer, als Kaiserbildverehrung 17[1] 67[4]; an Hekate 55[3]; an Plato 96[1]; an die Toten 307[2] 321[6]; an Lichtgottheiten 245[4] 307[2] 321[6]; an Götter des Hades 245[4] 307[2] 321[6]; nach Osten 245[4] 321[6]; nach Westen 245[4] 321[6]; vgl. Salz, Spelt, *agere*
Opferbrot 174[1]
Opferfest des Zeus Sosipolis 89[1]
Opfergaben, Nahrung 13[1]; Kleidung 13[1]; Tiere 15[2]; Weihrauch 15[2 2]; Opferkuchen 15[2]; Kußhand 15[2]
Opferkelch aus Stein 253[5]
Opferkuchen 15[2] 68[1]
Opferspende, ins Meer gegossen 24[3]
Opfertiere 52[4]; Blickrichtung 307
Opferverkündigung 53[1]
Opferzeit 22 34 46[4] 50 307[2] 321[4]
Opus imperfectum in Matthaeum 8[0]
Orate fratres 59[0]
Orationen: *supra quae propitio* 4[4]; *supplices (te) rogamus* 6; *super populum* 90[2] 305; *unde et memores* 122[1]; *communicantes* 295
Ordo Romanus I 334[1]
oremus 305[2]
Oriens 27[3] 123 168[1] 376; Sinnbild Christi 143[1] 157[1] 165
Oriens Augusti 396
Oriens ex alto 149ff
Origenes 237[1] 243[1] 250[1] 256[3] 274[5] 340[3] 341[1 2] 402[4]; von Philo abhängig 120[2] 160f; in Gen. 2[1] 71[5] 94[1] 146[0] 160[1] 192[1] 221[0 1] 276[0 1] 328[2] 383[1] 409[1]; Selecta in Gen. 145[5] 221[0]; in Exod 115[2] 120[2] 220[3] 316[3] 320[0] 328[1] 335[2] 348[4] 366[7] 399[3] 316[3] 320[0] 328[1] 335[2] 348[4] 366[7] 399[3]; in Lev. 115[2] 145[0] 164[3] 168[1]; in Num. 72[0] 160[1] 161[1 2] 167[2] 168[1] 169[1] 170[1] 221[0 1] 260[1] 308[2] 315[1]; Selecta in Deut. 120[4]; in libr. Jesu Nave 6[1] 163[2] 399[3]; in libr. Judicum 162[2] 405[1]; Jeremiashomilien 160[0] 260[1]; Selecta in Ezech. 221[0]; in Ev. Matth. 72[1] 145[0]; Johanneskomm. 146[0] 158[2] 160[1] 164[2] 310[4]; Scholienkomm. z. Johannesapokalypse 159[3]; περὶ εὐχῆς 66[1] 163[1 3] 165[3 4] 310[3] 317[2]; Κατὰ Κέλσου 112[3 4] 113[4] 162[1] 289[4] 310[1 2]; de princip. 221[0]; εἰς μαρτ. προτρ 17[2]
[Origenes] Jobkommentar 339[2]
Orkus 399[5] 400[1]
Orotalt 31[2 3]
Orpheus 40f
Orphiker 42[1]
Orphischer Sonnenhymnus 390[2]
Orsi P. 262
ὀρθός = ἐξαναστάς 327[2]
ortus 264[1] 339[2]
ortus sanitatis 338
Osiris 358[2]
O sol salutis, intimis (Hymnus) 381
Osteingang, von St. Peter 5 11 19; des Tempels 189; 190[2]; der Basilika 330
Osten 11 19ff 22ff 27[2] 28[2] 52[1] 214 224[2] 226ff 264[2] 277[2] 327; Seite des Glücks 26[4] 51 52[2] 53[1] 394[2]; Seite des Lichtes 241; Gegend des Himmels 137; Wohnsitz Gottes 243[2]; gehört Gott 223[3] 237[2]; ehrwürdigste Weltgegend 241; Sinnbild des Guten 242ff; Ort der Heiligkeit und Unsterblichkeit 239 241; = Aufgang, Leben und Auferstehung 337; = Ursprung von Heiligkeit, Frömmigkeit und Glauben 339[2]; in Gleichnissen ausgezeichnet 240; liegt höher 241; Söhne des Ostens 162; vgl. rechts, Gebetsrichtung
Osterhymnus 340[3]
Ostern 110[3] 177 366[6]
Ostervigil 118[5] 323[1] 372[1]
Osthimmel 230 242; = Götterheimat 53 56 181[2] 222 245; = Richtung der Wiederkunft Jesu 173; Gott wohnt nicht da 181[2] 233[1] 246[1] 337; beim Sonnenaufgang aufgeschlossen 346[1]

Ostrach, i. B. 264[3]
Ostseite der Kirche 170[2]
Osttor des Tempels 20[0]
Otto A. 383[1] 400[1]
Overbeck 368[1]
Ovid 9[0] 52[1] 96[1] 104[1] 142[1] 297[2] 313[7] 322[3] 345[4]
Oxf. Rolle F 13[2]
Oxyrhynchos 84[1]
Oxyrhynchos-Papyri 130[1] 132[2] 207[2]
Ozean 372[2]; Indischer 21[3]; Taufbecken der Gestirne 343[1] 345[4]; vgl. Sonnenuntergang

Pachomius 229[3]
Pacificale 13[0]
Pagel J. 55[2]
Paggaios 41[1]
Palamedes 38[2]
Palästina 44 168[1] 196f 251 266[2] 314; = Mitte der Erde 239
Palatin 16
παλιγγενεσία = Auferstehung 369[1]
Palimpsest von Verona vgl. Hippolyt von Rom
Palindrom im Zauber 361[5] 362
παλινῳδία vgl. Kehrreim
Palladios 248[1] 324[1]
Palmyra 242
Palmzweig = Glückssinnbild 394f
Panathenaeen 321[1]
παννυχίζειν 245[4]
παννυχίς 46[1] 321[1]; vgl. Nachtfeier
Pantainos 144[2] 218[1]
Pantheon 256
Päonier 41[3 6]
Paphnutius, Bischof 255[1]
Papst bei der Liturgie 334[1]
Papyrus London 361[1]; vgl. Oxyrhynchos-Papyri, Zauberpapyri
Paradies 181[3] 214[2] 215 220ff 239ff 257[1] 259 260[1] 278[1] 329 331 337f 388[5] 407; = ἀρετή 150[2]
Παραστάσεις σύντομοι χρονικαὶ 70[1 2]
Parilienfeier 52[1]
Parmentier 126[1]
Parther 27[2]
Parthey 79[4] 362[0]
Parusie 122ff 133ff 172[2] 199[2] 210[1] 216[1 3]; vgl. Wiederkunft Christi.
Pascha 174[1] 175[2]
Paschale mundo gaudium 372[4]
Paschapraxis der Kleinasiaten 110[3]
Pasqui A. 266[3]
Passio Perpetuae s. Perpetuaakten
Passio sancti Bonifatii 380[2]
Pastophoren 291[3]
Paul v. Samosata 125[2]
Paula hl. 377[3]
[Paulinus] 378[5]
Paulus, Apostel 137[4] 158[2] 217; der selige 241
Paulus- und Thekla-Akten 137f 219[3]
Paulus von Narbonne 224[1]
Pausanias 71[4] 88[5] 290[2] 314[1] 321[4] 343[1] 345[5] 347[3] 386[0] 391[4]
pausarius 280[4]
Paviane als Sonnenverehrer 32[6]
Pearson A. C. 40[4] 79[6 7]
Peinigungsengel 260[1]
Peiper R. 281[2]
Pellene 343[1]
Pentekoste 175[1]
Peregrinatio Aetheriae 64[1]
Peregrinus Proteus 138ff
Pergamon 68[1] 73[3] 348
περιγράφειν = einen Kreis (im Zauber) ziehen 54[1]
περιῤῥαντήριον 290[1]
Perle 220[2] 221[1]
Perozes, Perserkönig 25[3]
Perpetuaakten 112[4] 128[2] 214[2 3] 228[5] 260[1] 278[1]
Perser 24[3] 25[2 3] 40 60[1] 141[3] 261[4]
Persien 27f 61 251[4]
Peschito 19[2] 203
Pest-Abwehr 97[3]
Peterskirche 3 5 10 11 12[6] 18 19 59 223[2] 258[1] 269[3]
Peterson E. VIII 13[2] 26[4] 65[1] 74[1 3] 82[1] 83[3] 119[1] 156[4] 201[6] 203[2] 235[2] 236[1] 251[3] 254[6] 260[1] 306[4] 307[0] 318[3] 340[3] 408[2] 409[3 5]
Petilianus, Donatistenbischof 104[2]
Petronius 21[2]
Petrus, Apostel 126[1] 158[2] 279 281[4]; sein Grab 269[3]; vgl. Kerygma Petri
Petrus d. Iberer 26[1] 228[5] 248[3]
Petrus v. Alexandrien, Bischof 195[1]
Petrusakten 277[3]
Petrusapokalypse 354[2]
Petrusevangelium 212[3] 213[1] 216[3] 348[5]
Petrusstatue 10 12[6]
Pfättisch J. M. 268[2]
Pferd, der Sonne heilig 24[4]; junges der Sonne geopfert 38[2]
Pferde der Sonne vor dem Jahvetempel 2
Pfingsten 46[1] 174f
Pfister F. 321[5]
Pharao, Typus des Sünders 145[0]
Pherekydes von Syros 79[7]
Phidias 67[2]
Philadelphia 290[2]
Philagrios 250[1]
Phileas 261[4]
Philemon u. Baucis 9[0]
φιλέω 17[2]

Φιλήσιος Beiname des Apollo 18²
Philipp v. Mazedonien 41⁴
Philo v. Alexandrien 44 45⁵ 46¹ 71⁴ 72¹ 120² 130f 144² 150¹ ² 151¹ 152² 154⁴ ⁷ 159¹ ² 160f 166² 220³ 306¹ 311³ 357²
Philocalus 5
Philochoros 94³ 386²
Philoromus 261⁴
Philosophie, Beurteilung 273¹
Philostorgios 31⁵ 67⁴
Philostratos 16³ 23³ ⁴ 36¹ 38² 43 321⁵
Phoebus 345⁴
Phokas, Kaiser 256
Phönix, als Sonnenvogel 32f 222² ⁴ 384²; verbrennt sich selbst 138³ 222²; Sinnbild Christi 223²
Phönizier 37 39⁴
φῶς = Kosewort für Liebling 389⁰
φῶς = σωτηρία 398f
φῶς ἀίδιον 378²
φῶς ἀνέσπερον 378³
Φῶς ἱλαρόν Abendhymnus 358¹
φῶς κόσμου 384¹
φῶς ζωή als Schutzzeichen 389
φῶς ζωῆς = Sonne 390²
Photios 67⁴
φώτισμα 366 370
φωτιστήριον = Taufbecken 343¹
φωτίζειν 350¹ 368⁰
Phrygien 66²
Physiologus 33 157⁰ 195¹ 348³
Pilatusakten 349f
Pindarscholion 245⁴
Pionius-Akten 260³ 323³⁻⁵
Pitra 93²
Plato 30 39³ ⁴ 40¹ ² ³ 96¹ 295¹ 311
Plautus 58³
Plinius d. Ältere 7² 17⁴ 23² 34⁵ ⁶ 35¹ ² ³ 45³ 49⁰ ¹ 53² 54² 56³ 103² 105⁴
Plinius d. Jüngere 14³ 105² ³ 110 111¹ 128² 259²
[Plinius] 55³ 56¹
πλοιαφέσια 291³
Plutarch 32³ 34 35³ 39⁴ 57¹ 58¹ 59¹ 101³ 127¹ 144² 265¹ 297¹ 313⁵ 348² 385³ 389⁰ 392³ 399²
Pluto, mit Schlüssel dargestellt 347³
Πλούτων-Ἥλιος 347¹
πνεῦμα 199³
Pollux 130⁴ 288³ 289³
πολυλογία beim Gebet 66
πομπή 321 347¹
Pompeji, Grabaltar 279¹; Isisheiligtum 401¹
Pompeius 392³
Pomponius Mela 48⁴
Pontificale Romanum 100⁵
Pontus 259f
Porphyrios 44⁴ 45¹ 245⁴ 344²
Porphyrsäule in Konstantinopel 66²
porta agonensis = Opfertor 298¹
portus salutis 383¹
Poseidon 391⁴
Poseidonios 311
Postcommunio 6
Potamiaina Martyrin 127²
Poukens J. 107⁴
praeesse = *praesto esse* 293²
praefari 291¹ ³ ⁴
praefatio 288ff 299
Praefation, heute und früher 287f; der koptischen Basilius-Anaphora 328³; der griechischen Basiliusliturgie 328⁵; der äthiopischen Anaphora 329¹; der griechischen Markusliturgie 329²; des Palimpsests von Verona 342²
praeire = Gebetsformel vorsprechen 78¹ 104²
Praetextatkatakombe 283²
Praetextatus, Hierophant 69⁴
πράττειν = opfern 298
precatio 104² 115² 116¹
preces infelices = Schadenzaubergebete 112ff 117; *tacitae* 308²; vgl. *carmen*
Predigt 328¹ 330f; Jesu bei den Entschlafenen 212³
Predigtschlüsse 333⁴
Premerstein A. v. 116⁴
Presbyter 170² 227¹
Presbyterat 174¹
Presbyterium 125³
Preuschen E. 140⁰ 221¹ 368¹
Priester 70¹ 256 264⁰; der Ägypter 109¹; als Schiffsleute 282¹ ² ³; Begrüßung des P. 6; vgl. Weihe
Priestergräber 279¹
Prim 110⁰
primicerius 335¹
Priscillianismus 4
Privatandacht 250 251³
Privatliturgie 253
προαγορεύειν 289¹ ³
προαγόρευσις 288³
Probst F. 90²
Proclus 322³
Proculeianus, Bischof 6
Prodikos von Kos 39⁵ 40
profundum 350¹
προιέναι = vorherverkünden (kultisch) 297¹; vgl. *praeire*
προκηρύττειν 289⁴
Proklos 46²
[Prokopios] 25³
Prokopius 375¹
Pronaos 51

προοίμιον 295[1-3]
propheta = ägyptischer Zauberpriester 32[5]
Propheten 132[3] 158[2] 238[3] 239 244[3]; der Sabier 30; der Christen 342[3]
propitius esto 77[6]
proreta 278[2] 279[1] 282[1 2]
πρόρρησις 289[2] 290[1] 292[1] 293[3] 294 299
προσέχειν 181[3] 194[3]
Proserpina 359[3] 400[5]; vgl. Κούρη-Σελήνη
προσκυνεῖν 12[1] 25[3] 34[1] 35[3] 46[2] 57[1] 58[1] 62[1] 70[1] 140[1] 149[1] 188[4] 190[2] 192 210[1] 244[1] 329[3] 392[3]
Proskynesis 17[1] 25[3] 40[2]; vgl. Niederwerfen
πρωυδῶ 89[6]
Prozession bei der Wiederkunft Christi 219[3]
Prozession zur Erflehung von Regen 82[3]; der Panathenaeen 321[1]; in Smyrna 347[1]; zu Ehren Hekates in Lagina 347[6]; vgl. πομπή
Prozessionsgesang 130[3 4]
Prudentius 7[2] 9[0] 12[4 6] 22[0] 372[2] 381[2] 383[2] 398[2]
Prunkschlüssel des Heiligtums 347[2]
Psalmellus 90[2]
Psalmen 117[0] 125[1] 127 186
Psalmen, Bedeutung für die Entwicklung der Liturgie 84f
Psalmenbuch, Übersetzung durch Hieronymus 18
Psalmensänger 88[1] 126[1]
ψιφάριοι 278
Ptolemaios Philopator 35[7]
Pythagoras 30 42[1] 45[2]
Pythagoreer 42ff 395; Zahlensymbolik 72[1] 94[1] 119[6]; Opfervorschrift 308[1 2]; Gebetsvorschrift 308[2]; Verbot, sich umzuwenden 322[3]; Lehre von der Sphärenharmonie 344[1]; ihre Glückssinnbilder 395; vgl. Apollonius v. Tyana, Androkydes
Pythaisopfer in Dephi 89[2]
πυθαϊστής 347[2]

Qibla 178[2] 186 252[2] 263[2]
Qolastâ 13[2]
quadragesima 175[2]
Quantität im Hymnus 382[5]
Quarantania (Kloster) 248[2]
Quelle 222[2] 254[2]
Quesnel P. 4[3]
Quibell J. E. 376[0]
quinquagesima 175[2]

ρ̄ Glückssinnbild = 100; = ἐπ ἀγαθά 73f; = βοήθια 74[2]
Raabe R. 26[1] 228[5] 248[3]
Rabbulas hl. 65[1]
Rabe 224[1] 225[2]
Radulph de Rivo 382[3]
Raeder 39[1]
Rafa'i Orden 97[2]
Rahmani I. E. 325[2]
Randrubriken, in den Text geraten 209 328[3]
Räuber, der mit Jesus gekreuzigte 239f
Räucherung 253[3 4]
Rauchopfer 134[4]; den Gestirnen dargebracht 2; vgl. Weihrauch
Rauschen G. 124[4]
Ravenna 405
Rê, ägyptischer Sonnengott 62 358[2] 361
Rechenberg Ad. 314[5]
rechts = Glücksseite 26[4] 393[2]; R. = Osten 183[3] 214 243f 286[3]; = Seite des Guten 246[4]; = ewiges Leben 286[2]; im Zauber 54[1]; Umdrehung nach r. 59[0 1]
Recognitionen [Klementinische] 88[2] 112[3] 116[2] 379[1]
Redepenning E. R. 260[1]
Regel des hl. Benedikt 93[2]
Regen, erfleht 88[2 4]; durch Prozessionen erfleht 82[3]
Regenwasser im Zauber 360[1]
Reich Christi 278
Reich, tausendjähriges 408[1]
Reichsfeiertag s. *Natalis (Solis) Invicti*
Reiff 398[5]
Reigentanz vgl. Tanz
Reim im Hymnus 382[5]
Reinheit, kultische 89[1] 289[3 4] 290[1-3]
Reitzenstein R. 367[4] 368[0] 409[6]
Religionsgespräche am Sassanidenhof 60f
Renaudot E. 327[4] 328[4 5] 329[1 2]
Reparatus, Bischof von Castellum Tingitanum 263[1]
Revillout E. 252[1] 375[3]
Rhodus 38
Rhythmus 130 131[4]
Richter O. 51
Riedel W. 119[1] 124[1] 175[1] 176[5] 178[1 2] 252[2] 301[4] 325[2]
Rigaltius 15[0] 299[1]
Rindfleisch im Heilungszauber 55[3]
Rituale Monasticum 99[2]
Roeder G. 284[2] 358[2] 359[4] 361[3 4]
Rohde E. 39[5] 313[5] 358[1]
Rom 137 251; S. Agostino 10; Sonnenkoloß 66; S. Sabina 212; Pantheon = Kirche Aller Heiligen 256; S. Callisto 262[4]; Vatican 270[0]; vgl. Peterskirche, Coemeterium

Römerreich 204[1]
Roscher W. H. 97[1] 98[3]
Rossi G. B. de 4 5[1] 117[0] 262[4 6]; 278[2] 284[1] 388[5] 394[5]
Rücker A. VII 64[2] 90[2] 92[2] 97[2] 100[5] 126[1] 157[1] 174[2] 235[1] 238[1] 303[5]
Ruderlied 281[2]
Ruderschiff 280[1]
Rufinus 231[2] 304[3]
Rüther Th. 145[0]
Rutilius 281[2]

S = Sol (oder Salus?) 395[5]
Sabbat 21 309[2]; der große = Karsamstag 351[2] 352[1] 369[1]
σαββατίζειν 365[1]
Sabier 30[3]
Sabina, S. in Rom 212
sacerdos 299
Sacramentar, mozarabisches 81[2]; von Biasca 90[2]; Gelasianisches 296[1 2]; Leonianum 298[3]
sacramentum 107[2] 108[1] 109[3]
sacrificium = heidnisches Opfer 7[2]
Saint-Germain-des Prés 262[1]
Saint-Gervais 261[5]
Salamis, Beerdigungsritus 265[3]
Salbung der Täuflinge 335[1]
Salomo 190
Salsovia 68[4]
salus, in der Kultsprache 383
salus mundi 405
Salz 383[4]; im Opfer 52[4]; Genuß verboten 399[2]
Salzkotten 264[0]
Samaritaner 1 186[1] 187[4] 188[3 4] 189[2]
Samone, Märtyrer 261[3]
Samothrake 42[1] 290
Sampsäer 195[1] 196[1 2]
Σαμψών = ἥλιος θεός 352[1]
= ἥλιος αὐτῶν 403[5]
= σωτηρία 403[3]
Samson = Sonnengott 352[1]
Samstag 249[2]; vgl. Sabbat, Saturnstag
Sandalen, goldene 94[4]
Sapiens = Verfasser des Weisheitsbuches 256[3]
Sarkophag, des Honoratus 212; Ostung 261[5] 262[1 2 6]; Relief aus Spoleto 278[2]
Saturnstag, Ruhetag 21 141[3]
Sauer J. 257[1]
Sawâr, Großvater Platos 30
Scaglia S. 388[5]
Schäfer H. 263[2] 279[1]
Šamaš 38[1] 346[1] 403[3]; vgl. Hymnen
Schaustellung eines Mysten 402[3]
Scheifler H. 9[0]
Scheiterhaufen 138ff 323[5]
Šema' 121[1] 122f
Šemone 'esre 202[2] 317
Schenkl H. 76[2 4] 77[2]
Schenute von Atripe 61[1 2]
Schermann Th. 120[1 3] 129[1] 292[1]
Schiff, Symbol des Kreuzes 274[2]; Christi 274[4 5]; der Kirche 277ff
Schiffahrt, Sinnbild des Lebens 272ff
Schifferlieder 281[3]
Schiffsdarstellungen 278[2] 279[1 2] 280[1] 283[1 2] 284[1 2] 285[1 3 4]
Schiffsleiter 277[3]
Schlachtung der Opfertiere 307[2]
Schlafzimmer 259[2]
Schlagen an die Brust, bei Kyrie eleison 75[0]; beim Gelübde 313[3]
Schlagen der Erde im Totenkult 313[5]
Schlange 220[2] 221[1]
Schlosser J. F. H. 382[5] 404[4]
Schlüssel der Kirche 177
Schlüssel, des Hades 346ff; des Osthimmels 346[1]; goldener des Pluton-Helios 347[1]; in der Hekateprozession 347[6]
Schmaltz K. 269[0]
Schmid W. 141[1]
Schmidt C. 200[1] 208[1] 213[2] 216[2] 349[1] 354[1 2]
Schmidt H. 353[5]
Schmidt K. F. W. 132[2]
Schnauben mit der Nase 19[2]
Schollmeyer A. 346[1]
Schöne H. 73[3]
Schönfelder A. 295[3]
Schönfelder J. M. 36[2 3] 406[4]
Schöpfung, ihr Anfang im Osten 239
Schriftlesung, bei der Morgenandacht 119[2]; der Therapeuten 131; in der Kirche 174[1]
Schroeder L. v. 44[3]
Šubbiluliuma, Hethiterkönig 38[1]
Schuhe ablegen vor dem Heiligtum 44
Schulte A. 381[1]
Schulte J. 243[2]
Schultze V. 69[4] 262[5] 285[4]
Schümmer Johs. IX
Schutzengel 277[2]
Schutzzeichen 81
Schwartz E. 301[2]
Schwarze Farbe des Isisgewandes 360[2]
Schwarzwald 386[2]
Schwätzen in der Kirche 328[1 2]
Schweigen, der Pythagoreer 23[3]; der Essener vor Sonnenaufgang 44[4]; beim Gebet 316[4]; im christlichen Kult 323[1] 325[3]; im Zauber 360[1]
Schwein 8[0]; blickt nicht den Himmel an 312[2]

Schweinefleischverbot, im Ammudates-Elagabal-Kult 8[0]; im Judentum 312[2]
Schwelle der Proserpina 359[3]
„Schwingen der Sonne" 406f
Schwören 23 134[4]; vgl. Eid
σέβας 41[2]
Seelen im Fegfeuer 13
Segen 300[3]; dreimaliger 252[5]
Segmüller F. 279[2] 285[4] 286[1] 389[0]
Selbstverbrennung 138ff
Selden J. 189[3 4 5] 245[4]
Selene von Carrhä 267[2]
Seleucia 174[1]; Synode 176[4]
Σεμεσειλάμ 62 363f 404
Semiten 44 314
Senaar = Herausstoßen 151f 161f
Senat 69[3] 231[1]
Seneca 2[1] 7[2] 37[1] 96[1] 280[4] 297[2] 306[1] 308[2] 311[6] 375[1]
Sentenzen des Agathonikos von Tarsos 248[3]
Septuaginta 12[1 2] 85 86[1] 171[1]
Serapis 384[1] 390[4]
Serapisbild 14[4] 16[1]; Kopf 377[1]
Servilia 111[2]
Servius 14[2] 52[5] 313[2] 407[2]
Sethianische Gnosis 16[2]
Severa 286[1]
Severianus v. Gabala 338[2] 355[5] 356[1]
Severianer 253[5]
Severus von Antiochien 235[1] 340[3]
Sextus Empiricus 39[5]
Sibylle 10[1] 16[4] 227[3] 349[2] 408[1]; Akrostichis der — 98[1]; jüdische 220[1]
Sibyllinische Bücher, heidnische 88[3] 98[3]
Sidonius Apollinaris 281[3]
Siebourg M. 78[4] 83[5]
„Siege Mond" 61[1]
Siegel 243[3]
Siegel Gottes 134[2 3] 215
signum = Götterbild 12[5 6]
Silberdrachme mit dem Bilde des Tiberius 16[3]
Simon P. 254[1] 291[3]
Simon Magus 294[1]
Singen, dreimaliges der heidnischen Priester 46[3]; der Christen 124[4]; der Kinder 93[3] 97[3] 105[1]; vgl. Lied, Hymnus, Ode, Psalmen
Sittl C. 13[4]
Sitzen beim Gebet 255[1] 313[6]; beim Gottesdienst 324f 328[4 5] 329[1 2] 334[4]; bei der Predigt 333[3]
Sklaven 16[3] 40[3] 393[1] 398[5]
Skolaster P. H. 49
Skutsch 373[1]
Smyrna 347[1]
Socrates, Philosoph 39[3] 40[1]
Soden H. v. 366[1]
Söhne der Wahrheit 292 294
Sokaris, ägyptischer Gott 284[2]
Sokrates, Kirchengeschichtsschreiber 68[5] 126[1] 130[3]
Sol 20[2] 315[5] 344[3] 345[4]
Sol iustitiae 157 160[1] 168[1] 382 405[1]; vgl. Sonne der Gerechtigkeit
Sol-Mithras 5
Sol Invictus 5 27[3] 56[2] 231[3] 374 377[1 2 5]
Sol invictus Mithras 27[3] 55[3]
Sol Salutis 382ff
Soli invicto comiti Aug. 396
Soldatengebet 304[2]
Solinus 35[5] 49[0]
Solon 265[2 3]
Sonne, Sinnbild Christi 123[1] 148f; Gottes 404[4]; Allahs 185; der Beständigkeit 43; der Ewigkeit 43 396; der Unsterblichkeit 402; des Glücks 53 392ff 398ff; der Freiheit 398[5] 403; des Heils 80 155 396ff; der Güte 397; = daemon invictiacus 2[2]; = Christus 30[1]; = Christ 11[1]; = höchster Gott 378[1]; für den Christengott gehalten 20[1]; Schöpfer der Planeten 361[1]; steigt ins Totenreich 357f 361f; als Hirt der Menschen bezeichnet 22[0]; als Herr des Lebens angerufen 47[2]; Kosewort für Knaben 389[0]; schmeichelhafte Bezeichnung für Herrscher 396[2] 397[1] 402[2]; als Zauberzeichen 81 395; ihr Symbol 403[7]; als Mumienamulett 394[4]; Sonne im Sprichwort 383[4] 384[4 5]; vor ihr nichts verborgen 43[1]; vor ihr kein Bedürfnis verrichten 43ff; lebendiges Wesen 44[5]; ihre Nahrung ist Wasser 344[2]; ihre Farbe vor dem Erdbeben 391[4]; Sonne am Himmel 11; die aufgehende S. 3 18[2] 20[1] 22 23 24[1] 25[3] 27[1-3] 35 40[1] 44[2] 119[2-4] 138[3] 392f; taucht aus dem indischen Ozean auf 21[3]; ist täglich neu 344[3]; die aufgehende mehr verehrt als die untergehende 392[3]; die untergehende S. 44[2]; ihr Tauchbad im Ozean 343ff
Sonne der Auferstehung 148[3] 365[2] 368ff 377 382
Sonne der Engel 257[1]
Sonne der Gerechtigkeit 5 11 148[1] 155 164[2 3] 168[1] 182[1] 195[1] 236[4] 237[2] 239 257[1] 339[2] 340[3] 349[5] 352[3] 353[1 2] 371[1 3] 377[3 4] 396 405[1] 406[1] 407; vgl. *sol iustitiae*
Sonne der Seele 149[1] 378[1]
Sonne des Aufgangs 156[3] 345[3]

Sonne des Heils 382f 396 407 410
Sonnenaltar, auf dem Dache 2 31[4]; von Heliopolis 33 222[2]; auf dem Hämus 41[4]
Sonnenaufgang 11[1] 21[2] 22[2] 23[1 2 3] 24[3] 25[3] 30 34[1] 41[1] 46[2] 50 55 57[1] 118[5] 119 121 123 137[4] 138 163 355[4]; aus dem Meere 22[0]; aus dem Indischen Ozean 21[3]; aus dem Persischen Meerbusen 22[0]; Sinnbild Christi 143[1] 162f; Sinnbild des Guten 152; Sinnbild des Königs 152[1]; Sinnbild des Logos 152f; Bild des Geburtstages 144[2] 146[0]; = Christus 351[1]; Befehl zum Sonnenaufgang 280
Sonnenbahn 248[1] 280 340[2] 342[1] 343f; von den Gymnosophisten nachgeahmt 23[2]; von den Manichäern nachgeahmt 29[3]; von der Sonnenblume nachgeahmt 49[1]; bei Nacht 29[3] 355ff; vgl. Kreisbewegung
Sonnenblume 49[1]
Sonnenburg P. 405[1]
Sonnendarstellung 33[2] 41[6] 80[2 4] 142[1] 404[2]
Sonneneidechse 195[1] 196[1]
Sonnenfahnen der Perser 141[3] 142[0]
Sonnenfinsternis, Unheil 38[2] 390[6] 391; beim Tode Jesu 353
Sonnengott 20[2] 357[5]; Bild 68[4]; als Jünglingsbüste 33[3]; zu Pferde 80[2]; auf Wagen 374[3] 376[1]; mit Fackel 367[3] 373[2]; mit Strahlenkranz 80[2]; mit Himmelskugel 375[1]; mit Schlange umwunden 267[1]; mit Serapiskopf 377[1]; auf Kaisermünzen 279f 376 396; durch Konstantin dargestellt 66f; durch einen Mysten dargestellt 373[2] 402[3]; sein Gestus 374[3] 376[1]; begraben 267[1 2]; Auferstehungsfeier 372; = θεὸς σώζων 80[2]; = χορηγὸς τοῦ ἐλέους 80[3]; vgl. Ammudates, Ἥλιος Helios, Πλούτων Sol, Sonnendarstellung
Sonnenhymnen 32[1] 346[1] 384[2]; im Zauber 360[1] 361[6] 363; ägyptischer 383[5]; orphischer 390[2]; anonymer 390[5]
Sonnenkoloß von Rhodos 38; von Rom 66
Sonnenkult 21 81f 242 304; der Ägypter 32ff 37 39[4] 61[1] 62[1]; der Araber 31 185; der Äthiopen 24[1]; der Babylonier 26[2]; der Barbaren 39[1 3] 40[2]; der Christen 3ff 62[1]; der Essener 44f; der Griechen 39[3 4] 40[2]; der Häretiker 62[1]; der Hethiter 38[1]; der Homeriten 31[5]; der Inder 15[4] 22[1] 23; der Juden 2 19[2] 20 31 240; der Karthager 34 37; der Manichäer 5 28f; der Mazedonier 41[4]; der Mithrasmysterien 27f; der Nabatäer 31[4]; der Neuplatoniker 46; der Päonier 41[6]; der Parther 27[2]; der Perser 24f 39 60; der Phönizier 37 39[1]; der Pythagoreer 23f 42ff; der Römer 3 18 20 27[1] 50ff 258[1]; der Sabier 30; der Syrer (Baalbek) 30; der Therapeuten 45f 166[2]; der Thraker 40f; in Kleinasien 37; am Kaiserhofe 23; von Delphi 24[1]; griechisch-syrischer 15[4]; als Weltreligion 23[3]; von den Propheten bekämpft 2; als Atheismus bezeichnet 39[5]; von Job gemieden 4; im Zauber 32[5] 47; der Tiere 32ff
Sonnenlauf bei Nacht 29[3]
Sonnenlied (Sólarljód) 387[1]
Sonnenliedchen der Kinder 130[1]
Sonnenlitanei 384[3]
Sonnenmythus 354
Sonnennamen 361
Sonnenreigen 23[1]
Sonnenstadt 222[2]; vgl. Heliopolis
Sonnentempel 190[2] 231[3] 266[3]
Sonnenuntergang 23[2] 30 34[1] 40[2] 46[2] 154[2] 163[3] 257[1] 339; im Ozean 343 344[1] 355[4] 356 357[1 2]; Darstellung 345[5]; Sinnbild des Todes 387[1]
Sonnenverehrung durch Opfer 2; durch Verneigen des Hauptes 3 5; soll Gott gelten 11; vom Tiere als Orakel erwartet 24[4]; der Brahmanen 138[3]; 139f; bei Menander 149[1]; den Juden gestattet 154[1]; den Juden verboten 190; durch Blick zum Himmel 304; vgl. Kronen, Sonnenkult
Sonnenverfluchung 48f
Sonnenzauber 47[2] 56[2]
Sonntag 249[2]; Tag der Sonne genannt in der Antike 371[1 3]; ein Freudentag der Christen 20[1] 141[3] 142; im Zauber 54[4]; in der Liturgie 110[2] 118[1] 120[3] 121f 174[1]; Gedächtnis der Auferstehung Jesu 122[1] 177 364[2] 365[1] 371[3] 405[2]; gefeiert bei den Soldaten 304[2]
Sonntags-Vision 346
Sopater, Neuplatoniker 69[4]
Sophokles 40[4] 79[6]
Sophonias-Apokalypse 260[1]
Soranus 111[2]
σῶσον ἐλέησον 83[5] 94[4] 135
σωτήρ 94[2] 134[1] 135[3]; vgl. Zeus Soter
σωτηρία 69 89[2] 95[1] 134[1] 155 370[1] 390[3] 402[0] 403[3 4] 404 405; Defini-

tion der Nachfolge Christi 401[4]; Symbol der σωτηρία 403[5]
σωτηρίχιος 69 70[2]
Souter A. 137[3]
Sozomenus 126[1] 130[3]
Sparta 101[1]
Speichel und Segen 49
Speisegesetze, allegorisch ausgedeutet 8[0]; abgeschafft 198
Spelt im Opfer 52[4]
Sperber 284[2]
Sphärengesang 344[1]
Sphragis 244[0]
Spiele 231[1]
spiritu orare 308[2]
Splendor paternae gloriae 381[1]
Spottkruzifix 16
Sprachmelodie 101
Springprozession von Echternach 131[0]
Staerk W. 369[3]
Stahl J. M. 295[3]
Stählin Otto 144[2] 147 220[3]
Stapper R. 90[2]
Statue des Ammudates 8[1]; des hl. Petrus 10; der Mutter Gottes 10; des Herkules 12[3]; des Apollo 7[2]; —n der Hausgötter 12[4]; des hl. Benedikt 13[0]; Konstantins 66ff; vgl. Götterbild
Stehen beim Gebet 22[3] 178[3 4] 234[1] 246[1] 249[2] 250[1] 252[4] 288[1] 300[1 2 3] 302 303[1] 325f 327[4] 328[4 5] 329[1 2] 334[4]; auf einem Beine (kultisch) 23[2]
Steindorff G. 216[1]
Stengel P. 55[3] 95[4] 300[1] 307[2] 386[2]
Stephanesco, Kardinal 258[1]
Sterbende, in die Sonne getragen 387[3]
Stern, achtstrahliger mit Endpunkten 81 403[7] 404; aus Jakob 155; der Magier 174[2]; vgl. Gestirne, Gestirnkult
Steuermann = Christus 277[2] 278ff; zwei Steuerleute 283[3]
Stigloher 131[4]
Stobaios 48[3]
Stoicharion = Albe 330[1]
Stoiker 2[1] 344[2]
Storf 327[1]
Storti G. B. 5
Strabo 31[4] 48[3] 139[1 2 3]
Strahlenkranz 66[2] 67[2] 69[1] 80[2] 217[2] 222[2] 345[5] 377[1]; durch Palmblätter nachgeahmt 373[2] 402[3]
Straton 393[1]
Strzygowski J. 33[2 3] 178[3 4] 195[1]
Stufenpsalmen 19[2]
Stufentürme, babylonische 1
Stunden, der Sonne geweiht 54
Stützle J. 372[4]
Styliten 63 253[5]; vgl. Symeon Stylites
sub divo 51
Subiaco 12[6]
submittere, frontem 7[2] 9[0]; *caput* 7[2] 9[0] 10[1]; *genua* 7[2]; *voltum* 7[2]; *se terrae* 7[1] 8[0]; *verticem* 9[0]
Süden 28[2] 52[2] 241 277[2]; als Glücksseite 26[4]
Sudhaus S. 308[2]
Sueton 58[2] 113[2] 297[1] 393[6]
Sühneraum im Bundeszelt 237[2]
Sulla 392[3]
Sünde = Tod 368
Sünder 245 276; vom Opfer ausgeschlossen 300[1]
Sündflut 239
supplicatio 90[2] 115[1]
sursum corda 287f 299 301f 322ff 327; vgl. auch 333[2]
susum corda 288[1] 299[1] 301[1]
Svoronos J. N. 41[3 5]
Swainson C. A. 328[3]
Swastikakreuz 395
Swete H. B. 136[1]
Symbolik der Pythagoreer 246[1]
Symbolum Apostolicum 110[0] 214[3] 307[0]
Symeon Stylites 252[5] 253f
Synagoge 202
συνεκφώνησις = gemeinsamer Schlußruf des Gebetes 316[5]
Synode von Ephesus 65[1]
Syrakus 262[5] 265[5]
Syrien 27[1] 42[1] 173 196f 222[3] 251 267; Klöster 175[2]
syringium = Fistel, ihre Heilung 55[3]

Tabella ansata 283[1 2]
Tacitus 27[1] 111[2] 112[1]
Tag, seine Öffnung und Schließung 346[3]
Tag des Herrn = Tag der Bekehrung 405[2]
Tailasân = persischer Mantel 30
Takthammer 280[5]
Talmud: Traktat Succâ 19[2]; Berakôt 25[1] 121[1]; Aboda zara 25[1] 290[2]; vgl. Mischna
Tanz, religiöser, der Männer am Laubhüttenfest 19[2]; bei den Indern 23[1]; in den Orphischen Mysterien 22; bei den Opfern auf Delos 22
ταρτάρου κόρη = Hekate 347[4]
Tatian 117[0]
Tätowierung, religiöse 134[4]
Taube 216[1] 276[1] 284[1] 285[1 2]; im Zauber 360[1]
Taufe 106[1] 170[1] 176[5] 217[2] 225[2] 277[3]; = Kleid der Unsterblichkeit 370[2]; = Wechsel des Lebensweges 370[3];

= Auferstehung 365[2] 368; als Tempelweihe 335[2]; mit Wasser und Geist 237[2]; ihr Empfang aus Furcht vor dem Weltende 391[1]; T. Jesu, Analogiebeweise ihrer Berechtigung bei Melito v. Sardes 342ff; T.-Formel 278[0]; vgl. *sacramentum*, Abrenuntiation
Tauffragen 170[1]
Taufgelöbnis 107ff 234[3]
Tauflieder 365ff 369
Täuflinge 90[1]; mandäische 13[2]
Taufpate 307[0]
Taufritual, mandäisches 13[2]
Taufsymbol 108[4] 110 349; als Schutzformel 109[3 4]
Taufwasserweihe 99 334[3]
Te igitur 303
Te rogamus, audi nos 100 130[1]
Tella 175[1]
Tempel des Ammudates 7[4]; des Herkules 12[3]; von Baalbek 30; der Dea Dia 50; der Concordia 50; der persischen Hauptstadt 60; der Artemis in Ephesus 78[3]; des Zeus zu Magnesia 89[1 2]; von Hierapolis 141[4]; von Jerusalem 189ff 198f; syrischer in Rom 266[3]; der Venus in Jerusalem 269[0]; von Delphi 345[5]; in Smyrna 347[1]; vgl. Jahvetempel, Sonnentempel
Tempelberg 1 184 186 189 198
Tempelöffnung im Isiskult 320[1]
Tempel-Orientierung 57[1] 146[1] 147[1] 189f 235[2]
Tempelschatz 8[1]
tempora = *caput* 299[1]
Terebinthos 2[2]
Terenz 70[3] 71[1 2] 400[1]
Termessos in Pisidien 67[1]
Tertullian VII 256[3] 342[3]; de spect. 124[4]; de idololatria 275[1] 410[0]; ad nationes 20[1] 107[3]; Scorpiace 127[2]; de oratione 315[1] 319[2 4]; de bapt. 107[4] 137[3] 276[1] 345[2]; de anima 385[4]; de resurr. carnis 228[2] 293[2]; adv. Marcionem 153[2] 221[0] 297[1]; Apologeticum 21[1] 25[2] 107[1 2] 108[1] 112[3] 113[3] 114[2] 116[1] 124[4] 128[2] 141[3 4] 189[1] 204[1] 275[1] 293[4] 306[2] 309[3] 314[6] 316[1]; de cor. 118[4]; ad uxor. 113[1] 118[3]; de cultu feminarum 228[5]; de monogamia 228[2]; de virginibus velandis 214[3] 275[1]; de praescript. haer. 215[0]; de carne Christi 293[2]; adv. Judaeos 156[3]; adv. Valentinianos 143[1]
Testament unseres Herrn, syrisch 108 118[5] 300[1] 302[2]; äthiopisch 409[2]
Testamente der zwölf Patriarchen 228[1]
Testamentum Levi 410[1]
Testamentum Salomonis 54[4] 395[3]
Teufel als Weltbeherrscher 384[1]
Thaddäus, Regel des 178[4] 181[3]
Thaiman 182 183[1 2]
Thais, Büßerin 255[1]
Thalhofer V. 302[3]
Thekla 137[3] 219[3]
Theodor v. Mopsvestia VIII 126[1] 236[1] 406[2]
Theodoret v. Cyrus 39[4] 67[5] 126[1] 200[2] 243[2]
Theodosius I. (der Große) 55 391[3]; II. 65[1]
Theogenes 313[1]
Theokrit 386[3]
Theon 277[3]
Theophanie = Epiphanie 176[5]
Theophil von Antiochien 227[2 3]
Theophrastos 53[2] 54[1]
θεός = εὐεργέτης 77[4]
θεὸς σώζων 80[2]
Therapeuten 45f 119[5] 130f 166[2] 196[7] 321[3]
Thiele G. 376[1]
Thielemann Th. 128[2]
Thomas von Aquin 242[1] 257
Thomasakten 219[1] 220[2] 367[2]
Thomasius J. X 250[1]
Thompson 47[3]
Thraker 40f 42[1]
Thron des Sonnengottes 141[4]; des Bischofs 170[2]; der Dreiheit 329[3]; des Papstes 334[1]; Satans 348; vgl. Kathedra
Thukydides 295[2]; Scholiast 295[3]
Tiberius, Bild des — 16[3]
Tiere, ihr Gebet 315[1]
Tiersymbolik 276[0]
Tillmann F. 134[1] 199[2] 200[5] 201[2] 203[1]
tinguere = taufen 137[3]
Tinte im Zauber 360[1]
Tipasa 262[7]
Tisch, der heilige 325[3]; von Olympia 347[3]
Tischkuß 13[3]
Tod, des Martyrers = Geburt 146[0]; nach Osten 260[3] 261; = Schlaf 365[2] 368; mystischer 400[3 5]; vgl. Sterbende
Tod Jesu 372[3]
Tonlage, erhöht bei dreimaligem Gesang 99ff
Tor, oberes am Tempel 19[2]; des Herrn im Tempel 237[2]
Tor des Himmels 222[2] 223[3]; des Aufganges 346[2]; des Unterganges 346[2]; des Lichts 366[5]

Totenbeschwörung 361; aus dem Schädel oder den Knochen 362[1]
Totenbuch, ägyptisches 353[2]
Totengedächtnis 145 174[1] 213[3]; am 3. Tage 121f; am 4. Tage 254[5]; im Gebet 254[4]; in der Gemeindekirche zu feiern 324[3]
Totengeister im Schadenzauber 112[2] 307
Totengott, ägyptischer 284[2]
Totenkapellen 324[3]
Totenkult 59 266[2] 313[5]; Stellung im Pythagoreismus 43; vgl. Beerdigung, Ahnenkult
Totenliturgie 254[5] 267; von Mittag an 321[5]
Totenopfer 266[1] 401[3]; vor Sonnenaufgang 321[5]
Totenreichsgötter 307 312[2] 321[5]; vgl. Pluton, Hekate
Totenruf, dreimaliger 100[3]
Totenschiff 286[3]
Totentempel des Ne-user-rê 279[1]
traditio = Einweihung in Mysterien 400[3]
Traian 14[3] 105[3] 196[3 4 5]
Trankopfer der Nabatäer 31[4]
Traube L. 208[3]
Traum, Auslegung 73; vgl. Visionen
Traumoffenbarung 360[1]
Tresp A. 94[3]
Trier 230[5] 280[1]
Trinitarischer Lobpreis 206[3]
Trishagios 81 102 121[3] 122 317 329f
Triumphwagen Christi 373[1] 374
Tür von S. Sabina 212 214[3]
Türen beim eucharistischen Gottesdienst 300[2 3]
Tyche von Konstantinopel 69[3] 70[1] 72 89 394[3]
Tyrus 42[1] 393[1]

Überlieferung der Apostel 236[1] 237[2] 244[3]
Umkehren, beim Gebet 19[2] 20[0] 57[1]; vor der Basilika 3; bei Verrichtung des Bedürfnisses 44[2]; vgl. Kreisbewegung
Umsehen verboten, im Heilungszauber 55[3]; beim Opfer 322[3]
Umwickeln von Hand und Hals im Zauber 360[1]
Ungnad A. 369[3]
Unsterblichkeit 205[1] 225[3]; bei Selbstverbrennung erwartet 139[1]
Unterwelt 207[1] 247 281[1]
Upsprunge 264[0]
Urania 31[2]
Οὐρανία, Symbol 403[6]
Urban VIII., Papst 258[1] 382
Ursinus J. H. 318[2]
Usener H. 46[3] 93[4] 100[4] 157[1] 176[1 2] 245[4] 249[1] 321[5] 374[1 2 4] 377[5]

Vaison, Synode (vom Jahre 529) 93[1]
Valerius Flaccus 50[2]
Valerius Maximus 104[2] 105
Valerius Venustus 231[3]
Valeton J. M. J. 58[3]
Vandenhoff B. 201[4]
Varro 8[0] 59[1] 98[2] 298[0] 391[2]
Vaterunser 93[2] 110[0] 233[1] 245 256[1]; nach der Taufe 335[2]
Venus 17[3]
Venustanz 318
Verbeugung des Körpers 254[1] 306[0]; vor der Sonne 5; im Meßkanon 6 303; in der Chrysostomusliturgie 330[1]
Vereinigung mit dem Herrn in der Taufe 237[2]
Verfluchung der Christen 202[2 3]
Vergil 52[3 4] 77[3] 247 291[1] 294[6] 307[1] 397[1]
Vergottung der Kaiser 16[4]; der Toten 59[1] 394[4]; des Herodes Agrippa 77[5 6]; der Mysten 402[1 3]
veritatis filii = Christen 292
Verklärung Christi 410
Verkündigung an Maria, von Osten her 254[6]
Verkündigung der Festtage der Dea Dia 50
Verlassen der Kirche nach dem Evangelium nicht gestattet 324
Vernacla 394
Verneigung des Hauptes vor der Sonne 3 5 6 11 11[1] 31[1] 62[1] 305; vor dem Priester 6[1]; vor dem Bischof 6[2]; als Gruß und Verdemütigung 6; als Zeichen des Bittens 6; vor dem Götterbild 7[1] 10; vor dem Celebrans 6[1]; vor dem Apollobild 7[2]; unter den Fuß der Petrusstatue 10; häufiger Adorationsgestus 10 18[1]; vor Gott 10[1] 305[2]; nach Osten 11; vor dem Monde 40[2]; vor dem Altarkreuze 330
Versus Alleluiaticus 132[0]
Vespasian 50 393[6]
Vesper 64 157
Vettori 395[5]
Victor, Papst 124
Vienne, Museum 345
Vigil, der Therapeuten 46[1]; christliche 119
Vigilius, Papst 333[6]
Vincent H. 268[2]

Visionen 214[2] 228[5] 230[1 5] 231[1 2] 253[1 6] 387 400[6]; vgl. Traum
Vita Hadriani 13[0]
Vita Pachomii 229[3]
Vita S. Macrinae 259[1]
Vita S. Thaisis 255[1]
Vitellius Lucius 58
Vitringa C. 193[2] 318[1 2]
Vitruv 147[1] 245[4] 259[2] 309[1]
Vogelflug-Orakel 393[2]
Vogelschauer 76
Volbach W. Fr. 213[6]
Volbeding J. E. 314[5] 318[2]
Volland Chr. 318[2]
Vollmondstag 386[2]
Vorhang im Bundeszelt 237[2]
Vorhof des Tempels 19[2]
Vorsänger 130f 132[0 1]
Vorsprechen der Gebete 78[1]
Votivgaben für Tote in Ägypten 32[2]
Vulgata 166

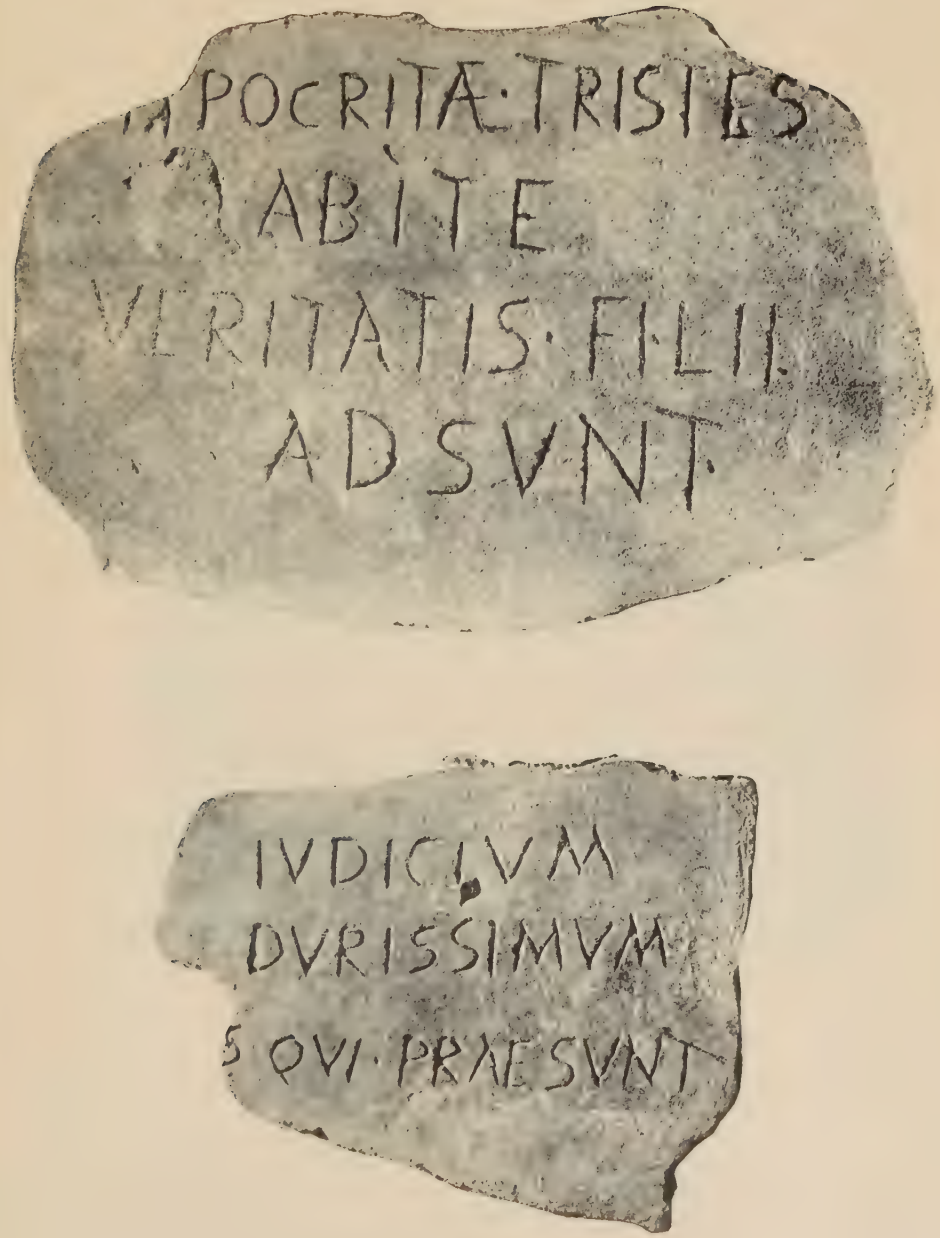
Waal Anton de 117[0]
Wächter des Himmels 406[4]
Wackernagel J. 76[4 6]
Wa-Dschaga, Negerstamm 48
Wagen des Sonnengottes 374
Wagner P. 126[1]
Wahrsagung in Babylon 26[3]
Wajnberg J. 216[2]
Walafrid Strabo 256[3] 296[6]
Wâlîs 30
Wallfahrt nach Jerusalem 268
Walzer R. 386[1]
Wange des Kindes streicheln 14[2]
Wansleben 182[0]
Warnungsruf 289ff 300[1]; vor der Kommunion 108[2] 204 209 325[2]; vgl. πρόρρησις *praefatio*
Warnungstafeln 290[1] 292
Warren 99[2]
Waschung im Meere 63; vgl. Händewaschung
Wasser 205[1]; von den Persern verehrt 39[2]; der Taufe 237[2] 273[3] 277[2]; Nahrung der Sonne 344[2]; vgl. Meer
Wasserweihe 100[4]
Wechselchor 111
Wechselgesang 126[1] 128[3] 129ff
Weg des Lichts 366[4 6]
Weg Gottes, kommt von Osten 240
Wegewechsel, kultisch 55[3]
Wehofer P. 76
Weigand E. 197[1] 266[2]
Weihe des Subdiakons 100[5]; des Bischofs 100[5]; des Diakons 100[5]; des Priesters 100[5]; des Abtes 100[5]; der Äbtissin 100[5]; der Jungfrauen 100[5]; des Lichtes in der Ostervigil 323[1]; vgl. Kirchweihe, Wasserweihe, Taufwasserweihe
Weihnachtsfest 4f 174[1 2] 176f 377[5]
Weihrauch 2 15[2] 31[4] 32[3] 67[4] 68[1] 68[3 4] 253[1 4]; in der Hermetischen Religion abgelehnt 34[3]; im Zauber 360[1]; vgl. Rauchopfer
Weihwasserbecken 290[1]
Wein in der Liturgie 205[1]; von den Manichäern abgelehnt 4[4]
Weinreich O. 13[0] 71[4] 78[4] 290[2] 294[4] 390[4] 392[1] 403[4]
Weinspende 68[4]
Weissagungsbeweis 179 215
Weißenborn H. VII[1]
Wellmann M. 35[4]
Weltkugel des Sonnengottes 374[3]
Weltuntergang 204[1] 208 215
Wendelstein 264[3]
Wendland P. 206[1]
Wendung des Zelebranten zum Volke 333[6] 334[1]; zur Sonne hin 3 24[3]; des Rückens nach der Basilika 19; nach dem Jahvetempel 20[0] 189; nach dem Tempel 191[4]; des Gesichtes nach Osten 20[0] 56; nach Sonnenaufgang 23[1]; nach Osten bei den babylonischen Priestern 26[3]; nach Osten beim ägypt. Zauber 32[5]; nach Osten bei der Festverkündigung der Arvalbrüder 51; nach Osten beim Gemeindegebet 333[2]; nach Osten beim Taufgelübde 234[3]; nach Osten bei der ersten ἐξομολόγησις 324f; nach Osten beim *Sursum corda* 323 327ff; nach Westen im Zauber 56[4] 359 360[3]; vgl. *Conversi ad Dominum*
„Wenn du willst, o Herr" 83[4]
Wessely K. 84[1] 121[3] 354[2] 361[6] 362 376[0]
Westen 23 241 248[1] 249 260[1] 264[2] 277[2]; Seite des Unglücks 26[4] 28[2]; Seite der Finsternis 162[2] 241; Totenland 223[1] 358[2]; gehört dem Teufel 223[3] 307[0]; Wohnort nach dem Sündenfalle 237[2]; Seite des Bösen 247; = Untergang, Tod, Grab 337ff; vgl. links, Gebetsrichtung
Wetter G. P. 206[1 2] 354[4]
Wiedemann A. 284[2] 359[4] 383[5] 394[4]
Wiedergeburt 222[2] 273[3] 277[2] 369[1]; der Sonne im Ozean 344[3]
Wiederholung der Gebetsrufe 65f
Wiederkunft Christi 203 206 208 217ff 225[2] 236[4] 409f; am Sonntage 177; von Osten her 178[1 2] 211 215[2] 216 218 237[2] 242[1]; in

Taubengestalt 216[1]; vgl. Parusie, Osthimmel
Wiegand J. 212[1 2] 214[3]
Wieland C. M. 15[3]
Wiener Handschrift 1888 92[1]
Wikenhauser A. 25[1]
Wilamowitz-Möllendorff U. v. 40[3]
Wilmart A. 377[4]
Wilpert J. 273[4] 275[0] 278[2]
Wilson H. A. 296[1 2]
Wind = Versuchung 282[1]
Winde, von den Persern verehrt 39[2]
Winnefeld H. 30[2]
Wintersonnenwende 157
Wissowa G. 48[2] 50[3] 292[1] 298[1 2]
Witzel M. 22[0] 314[4] 346[1]
Wölfflin Ed. 71[4]
Wolke bei der Himmelfahrt Jesu 211 213[2]
„Wolkenzähler", Vorwurf für die Christen 309[3]
Wucke C. L. 263[3]
Wünsche R. 16[2] 347[4 5] 363[1]
Wünsche Aug. 20[0]
Wuttke A. 263[3]
Wutz F. 402[4] 403[3]

Xanthippe 217
Xenophon 95[1] 105
Xerxes 24[3]
Xiphilinus 17[1]

Y = Dreiwegezeichen der Pythagoreer 246[4] 247 395

Zahlen:
3: 84 93ff; Zahl der Trinität 72[0] 75[2]; Zahl der Vollkommenheit 102[1];
7: 97[1] 216[2];
9: 89 95f 104[1];
27 = 3 × 9: 95ff 104[1];
81 = 9 × 9: vollkommenste Zahl 96[1];
99: 72[0] 96f; = ἀμήν 97;
100: 104[1]; Zahl des Glücks 70ff; Zahl der Vollkommenheit 71[5] 75[2];
300: 71[5] 75;
1000: = sehr viel, unzählig 71; vgl. Dreizahl im Kult, Neunzahl im Kult
Zahlensymbolik der Pythagoreer 72[1]; vgl. Ogdoas, Dodekas
Zahn Th. 76[1] 132[4] 133[1] 204[2] 351[2]
צלמות 359[2]
Zarmanochegas, Inder 139[1]
Zauber 32[5] 47 53ff 96f 103[2] 109 111ff 308[2] 395f; vgl. Nacht, Totengeister, *carmen, preces infelices, dii impii,* Magier
Zauberbüchlein [des Papstes Honorius] 56[2]
Zauberer 28[1] 32[5] 47 53 112 307 360
Zauberformel 96[5] 97[3] 103ff 111f 359ff; vgl. Palindrom
Zaubergesänge 360ff
Zaubergewand, medisches 28[1]
Zauberkreis 53 54[1]
Zaubernamen 361; Ephesinische 395[4]
Zauberpapyri, Leidener 47[2] 79[2]; Pariser 47[2] 76[6] 347[4] 361[6] 362[1]; demotischer von London u. Leiden 47[3]; von Aschmunên 62[2] 361[5] 362[2]; Londoner 360[1]; Berliner 361[6]
Zaubertisch von Pergamon 347[4]
Zauberzeichen für die Sonne 81
Zeichnen im Zauber 360[1]
Zeidler M. X
Zelebrans, Stellung am Altar 334
Zeller E. 42[1]
Zeller F. X. 7[3 5] 9[0] 125[3]
Zellinger J. 356[0]
Zeno von Verona 366[6] 372[1]
Zenobios 389[0]
Zephyrin, Papst 124
Zeremonien 18 20 69 170[1]; antik = römische-verchristlicht 10 20; jüdische 14[1]; der Anbetung 17[1] 18[1]; der Arvalbrüder 51; vgl. Gebetszeremonien, Oration
Zerreißen der Kleider 78[3]
Ζεῦ σῶσον 95[1] 105
Zeus, Erscheinung im Traume 393[3]
Zeus Helios 60[1] 79[7]
Zeus v. Olympia 16[3]
Zeus-Serapis 78[4]
Zeus Sosipolis 83[1] 89[1] 95
Zeus Soter 88[5] 94[2]
Ζεὺς τέλειος 94
Zeusgrab 113[4] 267[2]
Zeustempel in Magnesia 89[1]
Ziege als Opfertier 15[2]
Zimmermann F. 223[1]
Zinnober im Zauber 360[1]
ζωή = Christus 365[1]
Zorell F. 166[3]
Zosimus 95[3]
Zweige, heilige 78[1]
Zweiwegelehre 247



Christliche Warnungs-Inschrift aus Rom.
Museum des Deutschen Campo Santo in Rom. Originalaufnahme.

Römische Bronzelampe mit Sonnengott und Mondgöttin.
Museo archeologico zu Florenz.

Liturgiegeschichtliche Quellen

(Verein zur Pflege der Liturgiewissenschaft E. V., Sitz: Maria Laach)

herausgegeben von Dr. P. Kunibert Mohlberg, Benediktiner der Abtei Maria Laach und Dr. Adolph Rücker, Prof. an der Universität Münster.

Heft 1/2: **Das Fränkische Sacramentarium Gelasianum** in alam. Überlieferung (C. Sangall. Nr. 348) St. Galler Sakr.-Forsch. I. Hrsg. v. P. K. Mohlberg. Mit 2 Taf. CIV u. 292 S. 15,—.

Heft 3: **Das Sacramentarium Gregorianum nach d. Aachener Urexemplar.** V. Prof. D. H. Lietzmann. XLVIII u. 186 S. 8,85.

Heft 4: **Die syrische Jakobosanaphora nach der Rezension des Ja'qôb(h) von Edessa.** Mit d. griech. Paralleltext hsg. von Dr. Adolf Rücker, Prof. in Münster. XXXII u. 88 S. 4,50.

Heft 5/6: **Die Konstanzer Ritualientexte in ihrer Entwicklung von 1482—1721.** Von P. A. Dold O. S. B. XXXII u. 186 S. Mit 8 Abbild., 1 Karte u. 2 farb. Wappentafeln. 8,25.

Heft 7/8: **Der stadtrömische christliche Festkalender im Altertum.** Textkrit. Untersuch. zu den römischen „Depositiones" und dem „Martyrologium Hieronymianum" von Joh. Peter Kirsch, Prof. in Freiburg (Schweiz). XII u. 256 S. 10,—.

Liturgiegeschichtliche Forschungen

herausgegeben von Dr. Franz Dölger, Univ.-Prof., Münster, Dr. P. Kunibert Mohlberg, Benedikt. von Maria Laach, Dr. Adolph Rücker, Univ.-Prof., Münster.

Heft 1: **Ziele und Aufgaben der liturgiegeschichtlichen Forschung.** Von P. K. Mohlberg. VIII u. 52 S. 2,25.

Heft 2: **Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze.** Eine religionsgeschichtliche Studie zum Taufgelöbnis. Von Dr. Fr. J. Dölger. Mit 1 Tafel. XII u. 150 S. 6,50.

Heft 3: **Nichtevangel. syrische Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends.** Im Sinne vergleichender Literaturgeschichte untersucht von Dr. A. Baumstark. XII u. 196 S. 7,80.

Heft 4/5: **Sol salutis. Gebet und Gesang im christl. Altertum** mit bes. Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie. Von Dr. F. J. Dölger. XII u. 448 S. 2. Aufl. 17,25.

Heft 6: **Aufgaben und Probleme auf dem Gebiete der byzantinischen und orientalischen Kirchenmusik.** Von Egon Wellesz. VIII u. 120 S. 4,80.

Jahrbuch für Liturgiewissenschaft

in Verbindung mit Prof. Dr. Baumstark u. Dr. A. L. Mayer hrsg. von Dr. P. Odo Casel O. S. B. I. Band 1921. 216 S. (vergriffen). II. Bd. 1922. IV u. 188 S. 7,20, geb. 9,—. III. Bd. 1923. IV u. 252 S. 9,60, geb. 11,50. IV. Bd. 1924. IV u. 421 S. 16,—, geb. 18,—.

☞ **Die Mitglieder des Vereins erhalten die Veröffentlichungen des Vereins mit 15% Nachlaß, bei Subskription auf eine Sammlung mit 25% Nachlaß bei direktem Bezuge vom Verlage.**

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westf.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

Von dem gleichen Verfasser sind in unserem Verlage erschienen:

Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze. Eine religionsgeschichtliche Studie zum Taufgelöbnis. Mit 1 Tafel. XII u. 159 S. Münster i. W. 1918. 6,50 Mk.

Sol salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie. Mit 2 Tafeln. 2. umgearbeitete und vermehrte Auflage 1925. XII und 448 S. 17.25 Mk.

Die beiden Arbeiten bilden Heft 2 und 4/5 der Liturgiegeschichtlichen Forschungen, herausgegeben von Dr. Franz Dölger, Univ.-Prof., Münster, Dr. P. Kunibert Mohlberg, Benediktiner von Maria Laach, Dr. Adolph Rücker, Univ.-Prof., Münster i. W.

***IXΘYC* II. Band: Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum.** *Text.* XVI u. 656 S. Münster i. W. 1922.

***IXΘYC* III. Band: Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum.** *Tafeln.* XX S. Mit 410 Abbildungen auf 104 Tafeln. Münster i. W. 1922.

Bd. II u. III zusammen 42.— Mk., gbd. 48.— Mk. (Bd. III Tafelband, auch einzeln, 25.— Mk., gbd. 28.— Mk.)

Bd. IV und V sind im Druck.

Die Eucharistie nach Inschriften frühchristlicher Zeit. XII u. 212 S. (Sonderdruck aus *IXΘYC* II.) Münster i. W. 1922. 5.— Mk., gbd. 6.50 Mk.

In Vorbereitung befindet sich:

Handbuch der Kirchengeschichte von den Universitäts-Professoren Dr. Dölger-Münster, Dr. Göller-Freiburg und Dr. Seppelt-Breslau.

Früher erschienene Werke desselben Verfassers aus anderen Verlagen:

***IXΘYC.* Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit.** I. Bd.: *Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen.* Zugleich ein Beitrag zur ältesten Christologie und Sakramentenlehre. Freiburg i. B. 1910. (Herder.) *Vergriffen.*

Konstantin der Große und seine Zeit. Gesammelte Studien. Festgabe zum Konstantinjubiläum 1913. (In Verbindung mit Freunden des deutschen Campo Santo in Rom herausgegeben.) Freiburg i. B. 1913. (Herder.)

Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual. Eine religionsgeschichtliche Studie. Paderborn 1909. (Schöningh.)

Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums. Paderborn 1911. (Schöningh.)

Die beiden Arbeiten bilden Heft 1/2 des Bandes III und Heft 3/4 des Bandes V der Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums.

Das Sakrament der Firmung historisch-dogmatisch dargestellt. Von der Theol. Fakultät in Würzburg gekrönte Preisschrift. (Theol. Studien der Leogesellschaft 15.) Wien 1906. (Mayer.)

3 0311 00032 2177